PREDRAG VRANICKI

DIJALEKTIČKI I HISTORIJSKI MATERIJALIZAM



NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE
FILOZOFSKA HRESTOMATIJA X.

UREDNIK
VLADIMIR FILIPOVIĆ

Tisak: SOUR »VJESNIK«, OOUR TM, Zagreb

PREDRAG VRANICKI

DIJALEKTIČKI I HISTORIJSKI MATERIJALIZAM

I ODABRANI TEKSTOVI

ČETVRTO (DRUGO PROŠIRENO) IZDANJE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

ZAGREB
1983.

NAPOMENA PRVOM IZDANJU

Deseta knjiga ove hrestomatije predviđena je za dijalektički i historijski materijalizam. Kako postoje različite mogućnosti oblikovanja uvoda uz ovakav izbor tekstova, napustio sam mogućnost samo sistematske obrade pitanja marksističke filozofije i sociologije. Jedan je razlog bio taj što su originalni tekstovi u knjizi već dani po problemima (dakle sistematski), tako da bi uvod na stotinjak stranica mogao biti samo ponavljanje tog materijala. Drugi je razlog što se u takvu obimu ne može ova problematika dati dovoljno razrađeno.

Zato sam se odlučio za isti oblik kao što je bio i u »Antologiji filozofskih tekstova«, tj. nastojao sam dati, u sažetom obliku, i historijski pregled razvoja marksističke filozofske i sociološke misli i bitna pitanja iz tih područja.

Osnovni problemi dijalektičkog i historijskog materijalizma uvršteni su u odjeljku o Marxu i Engelsu. Ali, mnoga druga pitanja ovih znanosti obrađena su principijelno i u ostalim odjeljcima (u posljednja tri poglavlja uvodne studije). U tim razmatranjima zadržao sam se na većini najvažnijih pitanja, imajući uvijek na umu da postoje i mnogi tekstovi u drugom dijelu knjige, koji izvjesne misli proširuju i produbljuju, a i postavljaju mnoge koje nisu iznesene u uvodnom dijelu.

S obzirom na tekst u »Antologiji«, koji je jednako koncipiran, ova uvodna studija iznova je napisana i proširena, osim kratkog petog poglavlja, koje je ostalo isto, četvrtog, u kojem su učinjene manje nadopune, i nekoliko stranica šestog.

U posljednjem poglavlju o marksizmu kod nas dani su također samo bitni momenti ovoga razvoja, kao i osnovna pitanja koja su kod nas doživjela radikalnu preorijentaciju u rješavanju. Nisam išao za tim da navedem sve probleme

s kojima su se naši filozofi i sociolozi bavili i u kojima postoje izvjesni doprinosi razvoju filozofske i sociološke problematike.

Nastojao sam, dakle, da tako pružim osnovnu orijentaciju u historiji i u problemima dijalektičkog i historijskog materijalizma.

Originalni tekstovi također su nadopunjeni nizom novih, a nastojao sam da uvrstim što više onih koji imaju neposredno aktuelno značenje za kretanje i razvoj socijalizma. Treba napomenuti da se u mnogim tekstovima nalaze često različiti problemi, ali te tekstove nisam kidao kako bi njihova jedinstvenost ostala sačuvana. Oznaka izdanja i prevodioca nalazi se samo kod prvog navođenja pojedinog teksta. Kod svakog daljeg navođenja tekstova iz istog izvora naznačeni su samo autor, djelo i stranica.

Knjiga je završena i predana izdavaču u februaru 1956.

Dr PREDRAG VRANICKI

NAPOMENA DRUGOM IZDANJU

U ovom su izdanju izvršene bitnije nadopune u teoretskom dijelu uvodne studije. Struktura toga dijela dana je u skraćenom obliku prema poglavljima moje knjige »Historija marksizma«. Neke manje promjene ili nadopune učinjene su i u drugim poglavljima, kao i u izboru tekstova.

Zagreb, 10. II. 1962. *P. V.*

NAPOMENA TREĆEM IZDANJU

Kako je poznato izdavač je zbog pomanjkanja ove literature odlučio da izda reprint cjelokupne filozofske hrestomatije čime su se autori složili, svjesni međutim priličnog vremenskog razmaka od prvih izdanja. Kako je marksistička filozofija i teorija suvremena živa misao, morao sam izvršiti neke manje promjene ili nadopune u skladu sa mojim današnjim shvaćanjima kao i razvojem u ovih dvadesetak godina,

što je naročito došlo do izražaja u novim tekstovima. Sasvim je razumljivo da su sve te promjene ili nadopune samo parcijalne naravi, jer nije dolazilo u obzir pisanje novog djela

Želio bih još napomenuti da naslov nisam mijenjao, iako bih danas preferirao naslov »filozofija marksizma«. Da ne bi postojeći naslov danas doveo u zabunu, naglašavam da za mene naziv dijalektički i historijski materijalizam znače isto što i filozofija marksizma. Nekadašnja mišljenja, a ona i danas postoje, da je historijski materijalizam marksistička sociologija, mislim da su prevladana shvaćanjem da je historijski materijalizam, još preciznije »materijalističko shvaćanje historije«, Marxova i Engelsova filozofska koncepcija čovjeka i historije. Neki elementi i problemi sociologije, koji su bili dani u prvom rukopisu, kao i u tekstovima, ostavio sam zbog aktuelnosti tih problema.

Ne treba ovdje posebno naglašavati da teorijski uvodni dio nije nikakva sinteza filozofije marksizma na osnovi dosadašnjih rezultata, nego samo veoma sažeti prikaz osnovnih problema i kategorija uglavnom na osnovi Marxovih i Engelsovih filozofskih tekstova. Čitaoce koje bi interesirala moja detaljnija i razrađenija mišljenja o nekim bitnim problemima filozofije i teorije marksizma mogao bih uputiti na moja Odabrana djela, *koja će početkom 1979. god. biti u cjelini pristupačna publici. Osim* Historije marksizma *moji pogledi i stavovi posebno dolaze do izražaja u* Filozofskim raspravama *(IV knjiga) i u djelu* Marksizam i socijalizam *(VI knjiga). Ova djela smatram, s obzirom na moje radove, bitnom nadopunom ove hrestomatije za produbljeniji i kompleksniji studij marksističke teorije.*

Zagreb, juna 1978. *P. V.*

PREDRAG VRANICKI

DIJALEKTIČKI I HISTORIJSKI MATERIJALIZAM

I. POSTANAK DIJALEKTIČKOG I HISTORIJSKOG MATERIJALIZMA

Marxova i Engelsova filozofija rezultat je rješavanja svih osnovnih problema prošlosti, a napose filozofske i društvene problematike Evrope i Njemačke prve polovine 19. stoljeća. Postavke dijalektičkog i historijskog materijalizma označavaju relativan završetak evropskog misaonog kretanja, koje već traje nekoliko milenija. S obzirom na najnovije vrijeme tog procesa, u Marxovim i Engelsovim teoretskim dostignućima završena su osnovna progresivna strujanja evropskog duha, naročito francuskog materijalizma, njemačke klasične idealističke filozofije, evropske političke ekonomije i utopijskog socijalizma.

Sama ta svestrana teoretska osnova ili pretpostavka tog novog nazora na svijet i društvo govori nam uvjerljivo o dubokoj povezanosti njihovih tvoraca s osnovnim i presudnim ljudskim problemima njihova vremena.

Većina prije navedenih pretpostavaka bila je rezultat građanskog čovjeka u epohi najsnažnijeg rasta buržoaskog društva i njegova najplodnijeg razdoblja teoretskih dostignuća. Marx i Engels, kao državljani Pruske, proživljavaju svoje mladenaštvo također u vrijeme jačanja njemačke građanske klase, kad i ona postaje sve svjesnija historijske uloge koja je već bila tako impozantna i nimalo demokratski odigrana u burnim razdobljima Zapadne Evrope u 17. i 18. stoljeću.

Međutim, dok je stjecanjem okolnosti građanstvo u Nizozemskoj, Engleskoj ili Francuskoj već tada stajalo jedinstveno i dovoljno jako nasuprot dotadašnjoj vladajućoj klasi i feudalnom sstemu, njemačka građanska klasa osjećala je još u početku 19. stoljeća posljedice reformacije, tridesetogodišnjeg rata, ekonomske konkurencije samog plemstva (naročito u Pruskoj), vjekovne rascjepkanosti njemačkih zemalja, a na

kraju i Napoleonove okupacije. Iako je Napolen s jedne strane nosio sa sobom dah i rezultate velikog historijskog čina francuskog građanstva, njegova je okupacija imala naličje medalje, koja je, uz ostale okolnosti, a naročito njegov poraz u Rusiji, podigla njemačke mase na ustanak. To revolucionarno raspoloženje naroda od 1813—1815. opet su iskoristili najreakcionarniji dijelovi njemačkog društva — feudalna aristokracija, i time još podigli sebi ugled u očima njemačkog naroda.

Bez obzira na tu činjenicu, događaji prvih decenija 19. st. u Evropi ostavili su dubok trag u brazdi njemačkog života. Steinovim i Hardenbergovim ukazima gradovi su ipak dobili veće slobode, seljaci se počinju oslobađati od kmetstva (iako samo bogatiji seljaci, dok siromašni postaju najamni radnici na posjedima njemačkih junkera), a sam pruski kralj Friedrich Wilhelm III bio je prisiljen da u doba nacionalnooslobodilačkog rata obeća i ustav.

Pa kad su nakon Napoleonova poraza svi očekivali razdoblje duhovnog i političkog preporoda, evropska je reakcija počastila svoje podanike svetom alijansom. U novijem vremenu epitet svetosti svakako je postao fascinantni plašt za sve ono što nije progresivno.

Pruska feudalna reakcija brzo je zaboravila na svoja obećanja. Ali, ni njemački život nije više bio jednak onom prije pedeset godina. Građanska klasa, naročito u Rajnskoj pokrajini, doživljava period postojanog jačanja. Živa sjećanja na neposrednu prošlost i utjecaji iz drugih krajeva Evrope sve jače djeluju na oživljavanje političke i duhovne atmosfere, naročito u najjačoj njemačkoj državi — Pruskoj. Feudalna je reakcija bila još dovoljno čvrsta da osujeti svaku ozbiljniju političku demonstraciju ili nastojanje. Zato takvi događaji kao što su manifestacije u Wartburgu (1817) ili Hambachu (1832) nisu mogli imati neposredne rezultate, iako su budili pospalu političku svijest njemačkih građana.

Opozicioni prokret stupio je u novu fazu naročito nakon julske revolucije u Parizu (1830). Taj je događaj snažno odjeknuo u Njemačkoj, oduševljeno pozdravljen u prvom redu od dva protagonista njemačkog duhovnog preporoda — L. Börnea i H. Heinea.

Svojim pismima i dopisima iz Pariza nakon julske revolucije djelovali su oni snažno na revolucionarnu omladinu i

napredne slojeve njemačkog građanstva. Pod njihovim utjecajem razvio se u njemačkoj književnosti i novi pokret, nazvan Mlada Njemačka, kojem su pripadali L. Wienbarg, K. Gutzkow, H. Laube, Th. Mundt i dr. Ono što ih je razlikovalo od drugih bila je težnja za unošenjem političkog interesa u umjetničko stvaranje, povezivanje književnosti sa životom, rad na emancipaciji žena, a u politici je konstitucionalizam opet dobio u njima svoje zagovornike.

Ako imamo na umu i oštre napade na »sveto njemačko carstvo« i njegove feudalne pomazanike od strane Börnea i Heinea, koji su iskoristili svaku priliku da se narugaju oholim, nekulturnim feudalnim kreaturama jednog političkog anahronizma, onda je razumljivo da pruska reakcija nije mogla dugo trpjeti takav duhovni bunt u svojim vlastitim njedrima.

Denuncijantskim napadom W. Menzela na svog dotadašnjeg prijatelja Gutzkowa, vođu cijelog tog literarnog pokreta, započele su represalije. Njemački savez donosi te iste godine (1835) odredbe o zabrani štampanja i prodaje knjiga glavnih autora tog pokreta.

Iako je taj pokret bio time raspršen, sve je to pozitivno djelovalo na one kojima su bile na srcu ideje slobode, demokracije i u najmanju ruku ustavnosti. A takvih je u Njemačkoj bivalo sve više.

Mnogo je dublje djelovala filozofska revolucija i njeni rezultati u Njemačkoj.

Kako je to već Heine genijalno uočio, Hegel je zatvorio krug filozofske revolucije građanstva u Njemačkoj. Filozofski život u Njemačkoj dvadesetih i tridesetih godina odvijao se u sjeni Hegelova stvaralaštva. Nakon njegove smrti (1831) pocijepala se Hegelova škola na tzv. ljevicu i desnicu, mladohegelovce (Strauss, Bauer, Feuerbach, Marx, Engels, Stirner, Köppen, Meyen, Rutenberg, Oppenheim) i ortodokse (Gabler, Hinrichs, Göschel).

Često se pretpostavlja da je dvostrukost Hegelove filozofije, njegov sistem i njegova dijalektička metoda, omogućavala razvijanje ili jedne ili druge strane njegove filozofije. Svakako je tačno da su hegelovci-ortodoksi ostajali na cjelokupnoj Hegelovoj zatvorenoj koncepciji sistema i dalje ga dogmatizirali; ali ni ona druga struja nije dalje razvijala He-

gelovu dijalektiku (osim što je to kasnije učinio Marx i Engels) nego upravo jedan određeni dio njegova sistema, u prvom redu Hegelovu filozofiju religije.

Lijevi hegelovci (mladohegelovci) naročito su izvršili plodna kritička istraživanja na području filozofije religije, jer su tu mogli mnogo nesmetanije vršiti svoju kritiku kao i čitava društvenog sistema, nego što su to mogli direktno na političkom području. A Hegel im je za to dao dovoljno materijala.

Hegelovo shvaćanje religioznog fenomena bilo je u svojoj suštini oštro antiteističko. Religija je za njega jedan od momenata spoznaje apsoluta, apsolutne ideje, zapravo apsolutna samospoznaja toga supstancijalnog duhovnog elementa Hegelove filozofije. U toj koncepciji spoznaje apsolutne ideje vidi se kako je i tu prevladao Hegelov racionalizam, jer je filozofsku spoznaju pretpostavljao religioznoj. Ako mu je umjetnička spoznaja bila prvi stupanj te spoznaje apsoluta preko pojedinačnog, religiozna mu je označavala spoznaju apsolutne ideje u formi predodžbe, koja ima već općenit karakter, a najviši stupanj apsolutnog znanja dostiže apsolutna ideja jedino u filozofiji.

U tom je Hegelovu shvaćanju sintetiziran i spinozistički i fihteovski moment apsolutne ideje kao supstancije svega života i životnih manifestacija, kao i samosvjesni moment, koji djeluje preko individualne samosvijesti.

Lijevi hegelovci, ne mogavši svoje progresivne težnje i ideje izraziti drugačije nego u apstraktnom filozofskom ruhu, prenijeli su svu raspru upravo na ta područja.

D. F. Strauss (1808—1874) sa svojim epohalnim djelom »Život Isusov« (1835) razvio je ovaj prvi moment supstancije, zastupajući mišljenje da je kršćanstvo stihijni produkt prvih kršćanskih općina i da ima izrazito mitski karakter. Uz ovu svakako »bogohulnu« teoriju mita, Strauss je izvanredno djelovao na progresivne mislioce svojim oštroumnim analizama evanđelja, pokazujući protivrječnost, nelogičnost i apsurdnost mnogih mjesta, odričući tako njihovu historičnost i vjerodostojnost. Ne treba ni spominjati da je odjek tih dvaju velikih svezaka bio izvanredan i da je Strauss izgubio svoje mjesto.

Nasuprot njegovoj teoriji mita B. Bauer (1809—1882) izgradio je pri kraju četrdesetih godnia, u kritici sinoptičkih

evanđelja, filozofiju samosvijesti, proglasivši sva ta evanđelja izmišljotinama pojedinaca, a samosvijest kao osnovnu pokretačku snagu povijesti.

Naglašavanje tog momenta »samosvijesti« svakako jee pokazivalo da se i svijest njemačkog građanstva postepeno mijenja. Uviđajući sve više da postaje osnovni faktor u državi i da ide u susret historijskim djelima, koja uvijek stoje na pragu historijskih zaokreta, samosvijest najprogresivnijih ličnosti njemačkog građanstva vidjela je u filozofiji samosvijesti svakako adekvatniji izraz svoga položaja i težnji nego što je to slučj s individualnom sviješću u Hegelovoj filozofiji, koja je bila samo momenat razvoja apsoluta.

Međutim, pri kraju tih četrdesetih godina druga značajna figura njemačke filozofije došla je u svojem razvoju i kritičkim razmatranjima o Hegelovoj filozofiji i do samoga materijalizma. Bio je to L. Feuerbach (1804—1872), koji je u svojim spisima »Prilog kritici Hegelove filozofije« (1839), »Suštini kršćanstva« (1841) i »Prethodnim tezama za reformu filozofije« (1843) objavio u Njemačkoj epohu materijalizma.

U takvoj se situaciji razvijaju Marx i Engels. Prvi rođen u Trieru 1818, a drugi u Barmenu 1820, oni su bili uglavnom pod istim utjecajem. Marx je nakon započetog studija prava u Bonnu nastavio u Berlinu, gdje se odmah pridružuje mladohegelovskom krugu oko B. Bauera (»Doktor klub«) i postaje oduševljeni pristalica filozofije samosvijesti, što se vidi iz njegove doktorske radnje »Diferencija između Demokritove i Epikurove filozofije prirode« (1841), kao i iz članaka koje je, nakon povratka u Rajnsku pokrajinu, pisao 1842. za »Rajnske novine«.

Engels, koji se nešto prije javio sa svojim prilozima u bremenskom listu »Telegraph«, što ga je izdavao Gutzkow, naročito je bio impresioniran Straussovom knjigom, koja ga je, potkraj 1839. godine, dovela do hegelovstva. Iz njegovih pisama braći Graeberima doznajemo za tu unutrašnju borbu u mladom Engelsu, koji je inače u svojoj kući bio religiozno odgojen. Ali, njegova težnja za oslobođenjem čovjeka i za istinom prevladala je predrasude uskog šturog i kućnog odgoja.

Potkraj 1841. godine, kad je Marx već otišao iz Berlina, Engels je došao u Berlin na odsluženje vojnog roka. Tako se

i on pridružuje onom istom krugu mladohegelovca kojem je nešto prije pripadao Marx.

Engelsovo oduševljenje za tu filozofiju vidimo iz njegovih kritičkih članaka protiv Schellinga, koga je pruska vlada pozvala u Berlin da bi se borio protiv Hegelove filozofije. Schelling je tada zastupao već izrazito reakcionarnu »pozitivnu filozofiju«, tako da je svojim nastupom u Berlinu samo pokazao nemoć kršćanske transformacije filozofske misli.

Potkraj 1842. godine odlazi Engels u Englesku, gdje pod utjecajem oštro diferenciranog klasnog pokreta, komunističkih ideja i materijalizma brzo prelazi na materijalizam i komunizam

Marx napušta idealizam već pomalo u toku rada u »Rajnskim novinama«, kojima je potkraj 1842. godine postao i glavni urednik. Studirajući mnoga tekuća politička i ekonomska pitanja, sve je više uviđao da pravo, religija, jednom riječju ideologija zavisi od klasne konstelacije i ekonomskih interesa. Definitivno utječu na njega već spomenute Feuerbachove »Prethodne teze za reformu filozofije« u martu 1843. godine, kad je zbog bezizglednosti borbe s pruskom cenzurom već izašao iz uredništva »Rajnskih novina«, koje su potkraj marta iste godine i tako bile zabranjene.

Da se Marx slagao s Feuerbachovom osnovnom materijalističkom koncepcijom doznajemo iz njegova pisma Rugeu od 13. marta 1843. Ali opaska u istom pismu, tj. da se ne slaže s njegovim prelaženjem preko političke problematike ukazuje nam na bitnu razliku između ta dva mislioca u tom periodu. Taj uski Feuerbachov interes, da problematiku religije npr. — koju je najviše proučavao — svede samo na antropološku osnovu, spriječio ga je da taj problem zahvati do dna i da ga dade u širem filozofskom kontekstu. Iz toga je proizlazila njegova zabluda da se historijski problem čovjeka može riješiti samo ideološkim putem.

Marx je, usmjeren već novim stazama, uvidio bitnu i jedino plodonosnu vezu između politike i filozofije. Smatrajući da je taj dio posla ostao potpuno neobrađen posvećuje jedan dio vremena u 1843. godini kritičkoj analizi Hegelova shvaćanja države, što nam je sačuvano u rukopisu objavljenom tek tridesetih godina ovog stoljeća. Iz njega se vidi da Marx kritizira Hegelovu koncepciju s potpuno materijalističkih po-

zicija i da pitanje demokracije, ljudske slobode, ostaje za njega još otvoren problem.

Dogovorivši se s Rugeom za izdavanje jednog naprednog časopisa, potkraj iste godine odlazi Marx u Pariz, gdje radi na uređivanju prvog broja.

Ako imamo na umu da je za Marxa oslobođenje čovjeka bio centralni problem, na kojem je radio teoretski i praktički, i da za to rješenje nije još bilo dovoljno pretpostavaka u Njemačkoj — može biti jasna važnost jedne već relativno razvijene Francuske za formiranje Marxovih pogleda. Ono u čemu su Francuzi imali prednost bile su razvijene socijalne i političke prilike. Marxova je prednost bila naprotiv u tome što je nosio sa sobom svu bogatu baštinu impozantnog filozofskog perioda, s osnovnim rezultatom — dijalektikom, kao i nepokolebljivu odlučnost genijalnog čovjeka i čvrstog karaktera da pitanje čovjeka, njegove historije i oslobođenja riješi.

Stvarnost Francuske pružila mu je odmah dovoljno dokaza da je rješenje ljudskog problema na osnovi građanske buržoaske demokracije samo djelomično rješenje. Nove protivrječnosti u francuskom životu jasno su nagovještale da je nužno prevladati te odnose, koji su, zapravo, u Njemačkoj tek postajali realnost. Buržoasko društvo u Francuskoj već je bilo stupilo u oštru borbu s proletarijatom. U radničkim redovima bile su već rasprostranjene različite socijalističke ideje (neke je od njih Marx upoznao već u Njemačkoj), koje su uglavnom bile utopijske. Najrašireniji je bio utopijski socijalizam Saint-Simona (1760—1825) i Ch. Fouriera (1772—1837).

Bili su to genijalni mislioci koji su već u početku svečano nagovještavanog progresa građanskog društva otkrivali njegove klice propasti. Njihove analize protivrječnosti buržoaskog društva bile su izvanredne. Ako dodamo još tome i njihove napore da stvore jedinstvenu koncepciju historijskog razvitka i njegovih zakona, pri čemu su se često približavali materijalističkom interpretiranju tih problema, može se s pravom ustvrditi da su oni imali važnu ulogu u razvoju Marxove misli.

Njihov materijalizam u objašnjavanju historije nije bio, međutim, dosljedan. To se naročito vidjelo u pokušajima rješavanja protivrječnosti modernog društva. Francusko prosvjetiteljstvo izbijalo je svom snagom i u ovim slučajevima. Mje-

sto da u klasnim odnosima vide poluge tog razvoja, predavali su se maštanjima o filantropima pojedincima koji će, spoznavši sve zlo ovoga svijeta, svojom moći pridonijeti njegovu oslobađanju. Utopijski karakter njihova učenja bio je, dakle, nesumnjiv.

Marx je odmah uvidio da je suština novije historije borba buržoazije i proletarijata, a kako je uvijek ostao dubok dijalektički mislilac, tražio je konkretno rješenje tih suprotnosti i odbacivao svaku historijsku iluziju. Tako on već u prvom i jedinom broju »Njemačko-francuskih godišnjaka« (koji je izdao početkom 1844. g. s Rugeom) u članku »Prilog kritici Hegelove filozofije prava«, proletarijat proglašuje onom klasom koja treba da izvrši društveni preporod, tj. ostvarenje socijalizma, ostvarenje besklasnog društva, u kojem više neće biti ugnjetavanja i eksploatacije čovjeka.

»Kao što filozofija u proletarijatu«, pisao je Marx u tom znamenitom članku, »nalazi svoje *materijalno* oružje, tako proletarijat u filozofiji nalazi svoje *duhovno* oružje, i čim iskra misli bude temeljito udarila u ovo naivno narodno tlo, izvršit će se emancipacija *Nijemaca u ljude.*

Rezmirajmo rezultat: Jedino *praktički* moguće oslobođenje Njemačke jest oslobođenje na stanovištu *one* teorije koja čovjeka proglašuje najvišim bićem čovjeka... *Glava* te emancipacije jest *filozofija*, a njeno *srce proletarijat*. Filozofija se ne može ostvariti bez ukidanja proletarijata, proletarijat se ne može ukloniti bez ostvarenja filozofije.« (K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, Zagreb 1967, str. 105.)

Do istih rezultata došao je i Engels u Engleskoj. Njemu su prilike u Engleskoj, u kojoj se jasno očitovala klasna borba između aristokracije, buržoazije i proletarijata, pružile dovoljno materijala da zaključi o klasnoj borbi kao poluzi razvoja, — barem u Engleskoj u to vrijeme. Dapače, iz ekonomskih analiza on je zaključivao da to društvo mora neizbježno propasti i u proletarijatu je vidio onu historijsku snagu, koja treba da taj proces dovede do kraja i organizira besklasno društvo. Engels je to svoje mišljenje izložio u »Nacrtu za kritiku nacionalne ekonomije«, koji je izišao u Marx-Rugeovom spomenutom časopisu. »Proizvodite svjesno«, pisao je Engels u toj poznatoj studiji, »kao ljudi, ne kao raspršeni atomi bez generičke svijesti, i vi ćete biti iznad svih tih um-

jetnih i neodrživih suprotnosti. Međutim, sve dotle dok vi nastavite da proizvodite na dosadašnji nesvjestan, nepromišljen način, koji je prepušten vladavini slučaja, sve dotle će ostati i kriza; a svaka slijedeća mora postati još univerzalnija, dakle gora nego prethodna, mora osiromašiti veći broj malih kapitalista i u povećanoj proporciji umnožiti broj klase koja živi od samog rada — dakle, mora očigledno povećati masu radnika, koje treba uposliti, taj glavni problem naših ekonomista, i napokon izazvati socijalnu revoluciju o kakvoj školska mudrost ekonomista ne može ni da sanja.« (*Rani radovi*, str. 105.)

Tako Marx i Engels, nezavisno jedan od drugoga, dolaze do historijskih zaključaka o potrebi spajanja socijalizma (kao teorije) s radničkim pokretom. Time su bila prevladana sva dotadašnja mišljenja o proletarijatu kao klasi koja samo pati, i sve iluzije o mogućnosti uspostavljanja socijalizma bez borbe radničke klase.

Marx i Engels su, prema tome, već i tada prilazili sasvim drugačije rješavanju socijalnog pitanja od utopista socijalista, njihovih njemačkih kolega i samoga Feuerbacha. Sasvim je razumljivo da je Marx, na toj osnovi, mnogo dublje zahvatio i problem religiozne alijenacije (otuđenja) čovjeka, koji je prvenstveno rješavao Feuerbach.

Feuerbach je tačno uvidio da je u religiji riječ o jednom obliku čovjekova samootuđenja. Sve religiozne predodžbe, kako je on ustvrdio, nisu drugo nego ljudske predodžbe; sva svojstva tih idejnih tvorevina (božanstava) nisu drugo nego ljudska svojstva što ih čovjek otuđuje od samoga sebe i predaje ih predodžbama koje sam stvara. I mjesto da je svjestan kako je on (čovjek) sam tvorac svega toga, da je najviši stvor te beskrajne prirode, on degradira samog sebe robujući pretpostavkama koje sam stvara.

Stvaralački akt ne potječe dakle od boga, nego od samoga čovjeka, jer je on pravi tvorac svih tih iluzija.

Marx se, međutim, ne zadovoljava samo tim konstatacijama. Otkrivanje svjetske osnovice u tim religioznim predodžbama svakako je izvršenje jednog dijela tog važnog zadatka. Ali, radi se o daljim, težim problemima, koje Feuerbach na svojoj psihološkoj-antropološkoj osnovi nije više mogao rije-

šiti. Pitanje se dalje postavlja: zašto čovjek dolazi do toga da se otuđuje, da stvara te vrste iluzija?

Gotovo cijeli boravak u Parizu 1844. godine posvećuje Marx proučavanju tog problema koji je razrastao u pitanje zavisnosti ekonomike, politike, prava i filozofije. Iz poznatog rukopisa *(Ekonomsko-filozofski manuskripti)*, koji je izdan tek u ovom stoljeću, vidi se sva širina i dubina Marxova zahvata.

Čovjek je kompleks društvenih odnosa, sve strane ljudske djelatnosti i života su međusobno isprepletene; jedno ideološko područje ne može se dakle proučavati bez svestranog zahvatanja u kompleksnost ljudskih odnosa. Ali, Marx već tada uviđa prioritet ekonomskih odnosa, njih već shvaća kao »supstanciju« ljudskog života i kretanja historije. A u protivrječnostima koje proizlaze iz klasnih eksploatatorskih odnosa otkriva on i osnovu stalne čovjekove alijenacije.

Marx je osnove religiozne i ideološke alijenacije otkrio u ekonomskom otuđenju. U sistemima klasne eksploatacije u kojima npr. radnik proizvodi robu on u tom samom aktu proizvodnje otuđuje svoje snage, on time stvara i vrijednost robe. Ali, sam taj proizvod postaje vlasništvo nekog drugog, koji time, u stvari, ekonomskom vlašću, postaje i »vlasnik« same političke snage. Radnik se u tom odnosu osjeća dakle tuđe, on nužno traži kompenzacije na drugim stranama zbog teških uvjeta života, zbog nemogućnosti da upravlja svojim vlastitim životom i historijom. Bijeda masa je, prema tome, konkretno plodno tlo za uspijevanje svakojakih religioznih iluzija. Religiozna bijeda je, kako je Marx pisao u početku 1844. god., izraz stvarne bijede. S druge strane, ona je i protest protiv te stvarne bijede, jer potreba za stvaranjem iluzija o nekom drugom, boljem svijetu, istovremeno je protest protiv ovog svijeta koji čovjeku uskraćuje katkada i minimum za egzistenciju.

Komunizam kao društvo čovječjeg oslobođenja, mora prema tome imati za cilj da čovjeka oslobodi svih vrsta njegove otuđenosti, ekonomske, političke i ideološke. Problem novog, socijalističkog humanizma ima tu svoju stvarnu osnovu.

Marx je u to vrijeme, osim ovog bitnog pitanja čovjeka, rješavao i druge suštinske filozofske probleme, koje je naročito pregnantno izrazio u »Tezama o Feuerbachu« (1845), o čemu će biti riječ na drugom mjestu.

Iako je Marx već tada uviđao da ekonomika čini osnovu ljudske povijesti, pa i razvoja samog čovjeka kao pojedinca, još nije bio došao, kao ni Engels, do definitivnog rezultata u otkrivanju zakona historijskog kretanja. A to je trebalo izvršiti da bi i sam komunizam dobio što realniju i znanstveniju osnovu.

Dalji korak u tom pravcu označava Marxovo i Engelsovo djelo »Sveta porodica« (1845) i Engelsovo djelo »Položaj radničke klase u Engleskoj« (1845).

Potkraj augusta 1844. god. Engels se na proputovanju kroz Pariz u Njemačku zadržao nekoliko dana kod Marxa. Još jedanput su zajednički došli do zaključka da su im pogledi i težnje istovjetni. Prvo što su odlučili bio je odgovor njihovim dotadašnjim prijateljima B. Baueru i njegovu krugu, koji su istupili protiv njihova pisanja u »Njemačko-francuskim godišnjacima«. Engels je tih nekoliko dana boravka u Parizu napisao dvadesetak stranica i otputovao u Njemačku, gdje je završavao svoju knjigu o engleskoj radničkoj klasi. Marx je rukopis proširio na preko dvije stotine stranica, a djelo je izašlo u početku 1845. god. pod naslovom »Sveta porodica ili kritika kritičke kritike protiv B. Bauera i drugova«.

Bez obzira na niz zanimljivih i važnih mjesta u pogledu kritike spekulativne metode, analize spekulativne filozofije, samosvijesti, itd., najznačajnija su mjesta upravo ona u kojima se vidi Marxovo probijanje prema materijalističkom tumačenju historijskog razvoja.

Polemizirajući protiv Bauerova idealističkog stava da je samosvijest, kritička kritika, otjelovljena upravo u izabranim pojedincima, osnovni pokretač povijesti, Marx na jednom mjestu ovako zaključuje: »Ili, zar kritička kritika vjeruje da je u spoznaji historijske stvarnosti došla i samo do početka sve dotle dok isključuje iz historijskog gibanja teorijski i praktički stav čovjeka prema prirodi, prirodnu znanost i industriju? Ili, misli li ona da je bilo koji period uistinu već spoznala a da nije spoznala, na primjer, industriju toga perioda, neposredni način proizvodnje samog života? Doduše spiritualistička, teološka kritička kritika poznaje samo — poznaje bar u svojoj mašti — politička, literarna i teološka burna zbivanja historije. Kao što ona odvaja mišljenje od osjetila, dušu od tijela, samu sebe od svijeta, tako odvaja i historiju od pri-

rodne znanosti i industrije, tako ne *vidi u grubo materijalnoj proizvodnji na zemlji* (potcrtao P. V.), nego u gustim oblacima na nebu rodno mjesto historije.« (Sveta porodica, Stuttgart, 1913, str. 259—260.)

Uvidjevši da zakone historijskog kretanja ne trẹba tražiti u idejnim sferama, nego u »grubo materijalnoj produkciji na zemlji«, tj. prvenstveno u razvoju same ekonomike, tj. društveno-ekonomskih odnosa, Marx istražuje u istom djelu i osnovne protivrječnosti rada i kapitala, radničke klase i buržoazije. On u tim protivrječnostima otkriva realnu osnovu kretanja moderne historije, a u nužnom prevladavanju tog protivrječja i osnovnu perspektivu budućnosti.

Engels je u svom djelu »Položaj radničke klase u Engleskoj« također došao do sličnih rezultata, uvidjevši da industrijska ekonomska revolucija u Engleskoj čini pravu osnovu njenog modernog razvoja, kao i klasnih suprotnosti, i da daje sve potrebne elemente za dalji revolucionarni prevrat. Međutim, teoreotsko formuliranje i produbljivanje novog shvaćanja, koje samo za sebe označava i revolucionarni momenat u razvoju ljudskog duha, pripada prvenstveno Marxu. To je konstatirao i Engles u jednom svom kasnijem prilogu o povijesti Saveza komunista, kad se u proljeće 1845. vratio u Belgiju, kamo je Marx morao emigrirati.

Novi pogled na historiju društva i njene zakone izložio je Marx sistematski u svom djelu »Njemačka ideologija« (1845/46), koje je zajedno koncipirao s Engelsom i donekle s M. Hessom, a koje je trebalo da bude definitivni obračun s problemima ideologije u prvom redu u Njemačkoj, a onda i u evropskim relacijama. Jer, Marx je tu rješavao pitanje s kojim su se mučili svi socijalisti utopisti, koje su rješavali najveći umovi francuskog materijalizma (Helvetius, Holbach) i francuski historičari za vrijeme restauracije (Theiery, Mignet, Guizot), glavni protagonisti njemačkog idealizma (Fichte, Schelling, Hegel) i niz drugih mislilaca do tada.

Suštinu toga shvaćanja izrazili su Marx i Engels na jednom mjestu »Njemačke ideologije«, slično kao i Marx desetak godina kasnije u poznatom predgovoru »Prilog kritici političke ekonomije« (1859), ovako: »Ovo shvaćanje historije osniva se, dakle, na tome da se prikaže stvarni proces proizvodnje, i to polazeći od materijalne proizvodnje neposrednog života, i da

se način saobraćanja koji je povezan s ovim načinom proizvodnje i od njega proizveden tj. građansko društvo na svojim različitim stupnjevima, shvati kao osnova cjelokupne historije, a zatim da se prikaže njegova djelatnost u obliku države, a također, da se iz njega objasne svi različiti teoretski proizvodi i oblici svijesti, religija, filozofija, moral itd. i proslijedi proces njihova nastajanja (tih različitih stupnjeva), gdje se tada naravno može stvar prikazati u njezinu totalitetu (a stoga također i uzajamno djelovanje njezinih različitih strana). Ovo shvaćanje historije, za razliku od idealističkog, ne traži u svakoj epohi kakvu kategoriju, nego stalno ostaje na stvarnom *tlu* historije, ne objašnjava praksu iz ideje, nego formaciju ideja iz njihove materijalne prakse i u skladu s time dolazi do rezultata da svi oblici i proizvodi svijesti ne mogu biti poništeni duhovnom kritikom, rastvaranjem u »samosvijesti« ili pretvaranjem u »utvare«, »sablasti«, »nastranosti« itd., nego samo praktičkim prevratom realnih društvenih odnosa iz kojih su ta idealistička blebetanja proizašla, da nije kritika, nego je revolucija pokretačka snaga historije, a također i religije, filozofije i ostale teorije. Ovo shvaćanje pokazuje da historija ne završava time da se rastvara u »samosvijesti« kao »duh od duha«, nego da se u njoj na svakom stupnju zatječe materijalni rezultat, zbroj proizvodnih snaga, historijski stvoren odnos ljudi prema prirodi i međusobno, što se svakoj generaciji predaje od njene prethodne, masa proizvodnih snaga, kapitala i okolnosti koje, doduše, s jedne strane modificira nova generacija, a s druge strane joj pripisuju njene vlastite životne uvjete i daju joj određeni razvitak, specijalni karakter, tako da okolnosti isto toliko čine ljude koliko i ljudi okolnosti. Ova suma proizvodnih snaga, kapitala i socijalnih oblika saobraćanja, što svaki individuum i svaka generacija zatječe kao nešto dano, realna je osnova onoga što su filozofi predočivali kao »supstanciju«, »suštinu čvjeka«, što su obožavali i pobijali — realna osnova koja time ni najmanje nije ometana u svojim djelovanjima i utjecajima na razvitak ljudi, što se ti filozofi bune protiv nje kao »samosvijest« i »jedini«. Ovi zatečeni životni uvjeti različitih generacija odlučuju također hoće li revolucionarni potres, koji se periodično vraća u historiji, biti dovoljno jak ili neće da obori osnove svega postojećeg, iako nisu dani materijalni elementi totalnog

prevrata — name, s jedne strane, dane proizvodne snage, s druge strane, stvaranje jedne revolucionarne mase koja neće ustati samo protiv pojedinih uvjeta dosadašnjeg društva, nego protiv dosadašnje same »proizvodnje života«, protiv »cjelokupne djelatnosti« na kojoj se ono baziralo — to je, kako pokazuje historija komunizma, za praktički razvitak sasvim svejedno je li *ideja* tog prevrata izrečena već stotinu puta.« (Njemačka ideologija, Berlin, 1932, str. 27—28.)

Za njih je, prema tome, nova koncepcija historije bila u osnovi završena. U mnogim kasnijim djelima samo su dalje razvijali neke druge socijalne probleme i razrađivali svoje prvobitne stavove. (Bijeda filozofije, 1847; Manifest komunističke partije, 1848; Predgovor Prilogu kritici političke ekonomije 1859; Kapital, 1867; Anti-Dühring, 1878; Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države, 1884; Ludwig Feuerbach i kraj njemačke klasične filozofije, 1886.)

II. OSNOVNI PROBLEM DIJALEKTIČKOG I HISTORIJSKOG MATERIJALIZMA

PRVO POGLAVLJE

Marxova i Engelsova filozofska koncepcija svijeta, čovjeka i historije — dijalektički i historijski materijalizam — nastaje, kako smo vidjeli, četrdesetih godina prošlog stoljeća. Nakon izvanrednih rezultata dotadašnje materijalističke i idealističke filozofije, ipak je ostalo još mnogo bitnih problema otvorenih, u prvom redu problem čovjeka i njegove historije. Da li i historija podliježe određenom determinizmu i kakvom — bilo je jedno od najkrupnijih pitanja. Kakav je položaj i uloga čovjeka i njegove djelatnosti, koje su granice i mogućnosti njegova slobodnog angažmana, koje su pokretačke snage historije i da li ih možemo dovoljnom preciznošću odrediti itd. — sve su to bila pitanja koja su i nakon Hegela i Feuerbacha još ostala otvorena.

Budući da je to bilo revolucionarno razdoblje ne samo građanskih revolucija, nego već i buđenje proletarijata — razumljivo je bilo da područje historije i čovjekove revolucionarne prakse postane primarno područje Marxova i Engelsova teorijskog istraživanja i napora. To područje je još uvijek bilo objašnjavano pretežno na idealistički način, što je za Marxa i Engelsa u to vrijeme bilo već potpuno nedovoljno. Idealizam nije nikad mogao dati zadovoljavajuća objašnjenja zakonomjernosti određenih historijskih procesa, a pogotovo nije mogao da bude dovoljna teorijska osnova za sagledavanje budućih realnih borbi historijski progresivnih snaga.

Materijalističko shvaćanje historije i čovjeka je svakako najvažniji rezultat tadašnjih njihovih misaonih napora i najveći teorijski doprinos novijoj filozofiji i čovjekovu osvješćivanju.

Budući da se Marx u daljem svom naučnom djelovanju bio ograničio prvenstveno na ekonomsko područje, nastojeći da radničkoj klasi dade temeljitiji uvid u ekonomsku strukturu, zakone i protivrječnosti kapitalizma, kao i nužnost prevladavanja tih protivrječnosti borbom i organiziranjem socijalističkog društva, Engels se više orijentirao na filozofske i prirodo-naučne studije. Zato su glavni izvor za tu novu koncepciju svijeta — dijalektički materijalizam — osim Marxovih ranih radova, kasniji Engelsovi spisi o Dühringu, L. Feuerbachu i problemima dijalektike u prirodi.

Treba imati u vidu da Marx i Engels oblikuju svoju filozofsku koncepciju na onoj liniji historijsko-filozofskog razvoja koja je vodila preko prevladavanja Kanta, Fichtea i Schellinga prema Hegelu.

Dualistička Kantova koncepcija nije mogla zadovoljiti već neposredne njegove nasljednike. Kreatorstvo transcendentalne svijesti je logično bilo dovedeno do njena apsolutiziranja u Fichteovoj filozofiji, koja je, upravo zbog toga, zanemarila objektivnost. Subjektivno idealističke konsekvencije, koje su proizlazile iz Fichteova apsolutnog idealizma, nisu mogle biti ona monistička osnova iz koje će cjelokupna stvarnost biti objašnjena. Schellingov povratak objektivnosti nije bio još dovoljno fundiran, te je Hegel preuzeo zadatak koji je već Fichte bio postavio da iz jednog idealnog principa pokaže sav ostali slijed nužnim, tj. da kategorijalnom dedukcijom razvije cijeli sistem znanosti.

Međutim, dok je svaka dualistička ili pluralistička koncepcija, s jedne strane, eklektička i, s druge, bespomoćna da dade objašnjenje odnosa apsolutno različitih oblika bivstva (bitka), supstancija ili stvarnosti, Hegelov idealistički monizam, iako grandiozan, pokazao je nekoliko odsudnih nedostataka: prvo, objašnjenje prirode iz kategorijalne dedukcije ostalo je u najmanju ruku sasvim nerazumljivo; drugo, sistem u kojem je idejni momenat osnova, mora, upravo zbog karaktera ideje, da završi i u konačnoj, apsolutnoj samospoznaji ideje (apsolutno znanje kod Hegela) pa čak i da proklamira jedan historijski period (ustavna monarhija kod Hegela) kao historijski krajnju tačku toga razvitka; i treće, mjesto čovjeka u tom panlogističkom razvoju ideje postaje suviše determinirano, akcija čovjekova previše sužena.

Zbog tih razloga već su tridesetih godina nastale oštre divergencije i kritike Hegela, koje su išle u nekoliko pravaca: jedan linijom Straussove i Bauerove kritike evanđelja i Bauerove filozofije samosvijesti; druga završava u Feuerbachovu materijalizmu; treća u Stirnerovu apsolutnom individualizmu; četvrta u Kierkegaardovu egzistencijalizmu i peta u Marxovoj i Engelsovoj koncepciji dijalektike i čovjeka.

Iako je Hegelova koncepcija, iz navedenih razloga, morala biti prevladana, njegovi napori kao i dotadašnji rezultati razvoja filozofske misli i ljudske prakse, nepobitno su imali pozitivne rezultate s obzirom na ove spoznaje:

prvo, nije se mogao konsekventno zastupati nikakav dualizam ili pluralizam iz navedenih razloga; *drugo,* neki konsekventni skepticizam se pokazao ne samo kao siromašan stav nego i protivrječan konkretnim rezultatima ljudske spoznaje i prakse; *treće,* najgenijalniji i najdublji idealistički monizam, Hegelov, pokazao je neke teškoće koje se, unutar njega, nisu mogle rješavati; *četvrto,* dotadašnje materijalističko fundiranje filozofije imalo je dva krupna nedostatka: pomanjkanje dijalektičkog uvida u strukturu i razvoj stvarnosti i nedovoljna analiza antropološkog problema; *peto,* sama ljudska historija i praksa, u Marxovim analizama, ukazivala je da se idealistički ne može do kraja protumačiti nego da upravo to područje, eminentno duhovno, podliježe zavisnosti od materijalnih i društvenih faktora, da, prema tome, na svom vlastitom terenu, nema prioritet.

Svi ovi momenti, uz one koje smo pokazali u historijskom pregledu njihova razvoja, bili su dovoljni da se Marx i Engels nisu mogli zadovoljiti niti najkrupnijim rezultatima toga misaonog kretanja — Hegelovom filozofijom.

PROBLEM FUNDAMENTALNOG STAVA

Spoznavši još četrdesetih godina, upravo iz analize čovjeka i historije, iz analize problematike odnosa društva i ideja, problematike različitih oblika alijenacije, da se to pitanje idealistički, pa čak i fojerbahovski ne može riješiti, Marx je zasnovao svoju novu, svojevrsnu materijalističku koncepciju svijeta i čovjeka. A centralni momenat te koncepcije je shva-

ćanje prakse kao filozofske kategorije i ujedno suštine čovjeka.

I najveći materijalisti prije Marxa shvaćali su čovjeka i njegov misaoni proces apstraktno. Predmet, stvarnost, interpretirali su kao nešto samo po sebi dano, što subjekt promatra i na taj način spoznaje. Međutim nisu shvatili da je predmet, priroda oko čovjeka, zapravo ljudska priroda i predmetnost, od čovjeka stvorena, i da historijska priroda ne postoji bez čovjeka kao ni čovjek bez nje. Subjekt prestaje u toj koncepciji da bude pasivni subjekt koji odražava, a svarnost predmet koji se odražava. Stvarnost (govorim, naravno, o stvarnosti relevantnoj za čovjeka, a ne onoj koja je nezavisna od njega i nedokučiva po njemu) je zapravo subjektivna (očovječena) kao što je i čovjek »oprirođen« (promijenjen djelovanjem izmijenjene prirode i društva na njega samog).

»Životinja je«, pisao je Marx još u svojim ekonomsko-filozofskim manuskriptima, »neposredno jedinstvena sa svojom životnom djelatnošću. Ona se od nje ne razlikuje. Ona je *životna djelatnost*. Čovjek čini samu svoju životnu djelatnost predmetom svoga htijenja i svoje svijesti. On ima svjesnu životnu djelatnost. To nije određenost s kojom se on neposredno stapa. Svjesna životna djelatnost razlikuje čovjeka neposredno od životinjske životne djelatnosti. On je upravo samo na taj način rodno biće. Ili je samo svjesno biće, tj. njegov vlastiti život mu je predmet upravo zato što je rodno biće. Samo zato je njegova djelatnost slobodna djelatnost... Stoga se čovjek zbiljski potvrđuje kao *rodno biće* baš u obradi predmetnog svijeta. Ta proizvodnja je njegov djelatni rodni život. Kroz nju se priroda pojavljuje kao *njegovo* djelo i njegova zbiljnost. Predmet rada je stoga *opredmećenje čovjekova rodnog života:* time što se on ne udvostručuje samo intelektualno, kao u svijesti, nego djelatno, zbiljski, i stoga sebe sama promatra u svijetu koji je sam stvorio. (K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi*, Rani radovi, str. 251—252).

Generičko, tj. ono specifično čovjekovo biće kojim se razlikuje od ostalih organskih bića, jest u tome što je on socijalno biće, koje se očituje u mogućnosti prerade predmetnog, objektivnog svijeta, biće kome je produkciona — i to svjesna produkciona — djelatnost suština i differentia specifica. Čovjek je dakle eminentno — biće prakse.

Taj aktivni, praktički odnos prema stvarnosti ne govori samo o mijenjanju te stvarnosti i o historiji kao čovjekovoj stvarnoj historiji. Opredmećivanje čovjekovih snaga je dijalektički proces, pa kao što čovjek opredmećuje svoje snage u predmetu, tako se i predmet, priroda, »opredmećuje« u samom čovjeku, tj. i sam se čovjek u tom procesu mijenja.

U toku vjekovnoga proizvodnog i praktičkog čovjekova djelovanja uopće nastaju nužno i nove »suštinske snage« (apstraktno mišljenje, muzikalnost i sl.). Jer, čovjek mijenja sebe, razvija svoju spoznaju o prirodi u onom omjeru u kojem i praktički uspijeva da je mijenja. Nastajanje novih čovjekovih sposobnosti, kako fizičkih tako i psihičkih, označuje i nastajanje novih osobina čovjeka koja su svojstvena samo njemu. Tako je oko postalo ljudsko oko, te se obična percepcija, bitnom svojom povezanosti s mišljenjem, razlikuje od životinjske percepcije. Historija biološko-psihološkog-socijalnog mijenjanja čovjeka nerazjašnjiva je, dakle, bez shvaćanja historije čovjekove proizvodnje, čovjekova opredmećivanja i prisvajanja prirode čovjekova aktivnog mijenjanja i prirode i društva.

MIŠLJENJE I PRAKSA

Iz činjenice prakse, svjesnog ljudskog mijenjanja svijeta, nužno slijedi da je i samo mišljenje jedan oblik bivstva i da se ono ne može njemu apstraktno suprotstavljati. Ta praksa, ljudska praksa, bila bi iluzorna stvar kad bi postojala diskrepancija između bivstva i mišljenja. Iako zakonitosti tih sfera nisu apsolutno identične, ipak je pri tome riječ o »dva reda zakona koji su u stvari istovetni, ali po svom izrazu utoliko različiti ukoliko ih čovjekova glava može svjesno primijeniti, dok se oni u prirodi, a dosad velikim dijelom i u ljudskoj historiji, ostvaruju nesvjesno, u obliku spoljašnje nužnosti, usred beskrajnog niza privrednih slučajnosti.« (F. Engels, L. Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie, Berlin 1946, str. 37.)

I mišljenje, dakle, ima svoj postanak, razvojnost: čovjek stvara nove pojmove, pa i nove kategorije, te je prema tome jasno da ne možemo o mišljenju, pojmovima i kategorijama

govoriti kao o nekim apriornim formama. Sam tok daljnje filozofske misli je nakon Kanta pokazao nedostatnost tog dualizma kome, kao i svakom dualizmu, ostaje nepremostiv problem veze i odnosa dviju sfera koje bi trebale biti principijelno različite. »Teoretsko je mišljenje svake epohe, pa dakle i naše, historijski produkt koji u različita vremena poprima veoma različite oblike i prema tome veoma različit sadržaj. Nauka o mišljenju je, dakle kao i svaka druga nauka, historijska nauka, nauka o historijskom razvoju čovječjeg mišljenja.« (F. Engels, Dijalektika prirode, Zagreb 1950, str. 21.)

Mišljenje, svijest, ne možemo dakle apsolutno odvajati od stvarnosti, nego se jedino može priznati svijesti njezina specifičnost, karakter kvalitativno novog područja prirode, koje kao takvo nužno ima i svoje specifične zakone. Prema tome jedna dijalektičko-materijalistička analiza mišljenja, s filozofskog aspekta, mora da utvrdi slijedeće:

a) Kako je i samo mišljenje (sa svojim nosiocem-čovjekom) samo svojevrsni dio cjelokupne stvarnosti, ono nije nešto *principijelno* različito od stvarnosti te je prema tome nužno podložno općim zakonima kretanja i razvoja kao i sve što postoji. Mišljenje možemo, dakle, da posmatramo i iz aspekta njegove determiniranosti, i iz aspekta razvoja u suprotnostima, prijelaza u više, kvalitativno više stupnjeve itd.

b) Također ono po svojoj strukturi (oblici mišljenja: u pojmu, sudu, zaključku) korespondira na specifičan način strukturi same stvarnosti, jer i mišljenje postoji samo kao izraz određene relacije — odnosa čovjeka i stvarnosti. Tako na primjer — bez obzira kolik je stupanj subjektivnosti u određenoj našoj misaonoj formi, npr. sudu ili zaključku, ipak se u odnosu subjekta i predikata sudova po inherenciji odražava objektivni odnos općeg i posebnog koji je dan u samoj stvarnosti.

c) I napokon, kao posebna sfera stvarnosti, ono nužno ima svoje vlastite karakteristike, specifičnosti, zakonosti. Budući da je mišljenje, bez obzira na njegovu relaciju prema stvarnosti, svojevrstan proces, taj proces će se ravnati i prema svojim nekim specifičnim određenjima i principima. Forma silogizma s njegovim pravilima je misaona specifičnost, kao i poznati principi mišljenja itd.

Neki od ovih stavova, a pogotovu ovaj da mišljenje odražava veze i odnose u samoj stvarnosti, bili su poznati i filozofima prije Marxa. Ali oni nisu mogli protumačiti zašto i kako se mišljenje, spoznaja, dalje razvijaju i zašto su oni pojedinim epohama baš tako određeni.

Marx je zapravo pokazao da nema razvoja ljudskog mišljenja i ostalih njegovih misaonih snaga bez stvaranja i samog predmeta. A predmet opet, i upravo zato, postaje za čovjeka samo ono čemu korespondira jedno od čovjekovih osnovnih svojstava, ili, kako Marx kaže, koje označava potvrdu jednog od njegovih osnovnih svojstava.

Kako predmet za čovjeka može da bude samo ono, što potvrđuje, neposredno ili posredno, jedno od čovjekovih svojstava, iz toga slijedi ujedno i važan zaključak da društvo koje ograničava ispoljavanje čovjekove aktivnosti na nekoliko jednoličnih akcija kroz čitav čovjekov život — osakaćuje čovjeka, jer guši razvijanje smisla za svestranost i uzvišenost prirode i ljudske beskrajne kreativnosti. Prevladavanje takva društva znači ujedno i ostvarenje drugog koje će omogućiti prisvajanje čovjekova predmeta po čovjeku samom, tj. svestrano obogaćivanje ljudskog bića.

Čovjekova praksa, čovjekova djelatnost, shvaćena u najširem smislu kao proizvodna, tehnička, praktično-naučna, revolucionarna itd., otvorena je knjiga čovjekovih snaga, osnova i čovjekove historije saznanja.

Historija čovjeka je, dakle, historija njegova mijenjanja svijeta. Ali time što je stvoreno ljudsko oko, uho, mišljenje i sl. za čovjeka postaje predmet nešto što prije nije bilo njegov predmet.

Neprestanim praktičkim mijenjanjem stvarnosti oko sebe (bez obzira je li riječ o proizvodnom mijenjanju ili mijenjanju unutar tehničko-naučnog eksperimenta) čovjek spoznaje sva nova svojstva i zakonitosti same stvarnosti — znači mijenja i svoju spoznaju o njoj. Dakle, predmet čovjekov postaju sve nova i nova područja stvarnosti, i taj je progres toliko konačan koliko i život čovječanstva.

»Koliko je rješenje teorijskih zagonetki zadatak prakse i praktički posredovano, koliko je istinska praksa uvjet zbiljske i pozitivne teorije, pokazuje se npr. na *fetišizmu*. Osjetilna svijest fetišista je drugačija od svijesti Grka, jer je njegovo

osjetilno postojanje još drugačije.« (K. Marx, Ekonomsko-filozofski rukopisi, Ibid. str. 295.)

Ovdje imamo anticipaciju kasnije još određenije i svestranije formulacije u tezama o Feuerbachu. Ne samo da je rješenje teoretskih zagonetaka zadaća prakse nego je i sam karakter fetišizma izraz čovjekova osjetilnog postojanja. To znači da odnos primitivna čovjeka prema stvarnosti, njegova svijest, shvaćanje te stvarnosti odgovara stupnju njegova mijenjanja te stvarnosti, dakle njegovu osjetilnu postojanju.

Čovjekova spoznaja nije prema tome rezultat nekakve apstraktne kontemplacije, kako je to shvaćao dotadašnji materijalizam, niti je čovjekov predmet objekt koji je izoliran, »neovisan« o njemu. Ali, isto tako čovjekova aktivnost nije samo apstraktna, kako to smatra idealizam. Jer »glavni nedostatak svega dosadašnjeg materijalizma — uključujući i Feuerbachov — jest to što se predmet, stvarnost, osjetilnost uzima samo u obliku *objekta* ili u obliku *promatranja*, a ne kao *ljudska osjetilna djelatnost*, praksa, ne subjektivno. Stoga se desilo da je *djelatnu* stranu, nasuprot materijalizmu, razvio idealizam — ali samo apstraktno, jer idealizam, naravno, ne poznaje stvarnu, osjetilnu djelatnost kao takvu. Feuerbach hoće osjetilne objekte koji se stvarno razlikuju od mislenih; ali samu ljudsku djelatnost ne shvaća on kao *predmetnu* djelatnost. Zato on ne razumije značaj »revolucionarne«, praktično-kritičke djelatnosti.« (K. Marx, Prva teza o Feuerbachu.)

Društveni život i djelovanje čovjekovo u suštini su praktički; ali, čovjekova praksa, čovjekova djelatnost, svjesna je djelatnost, pa bi zanemarivanje jednog pola ove suprotnosti bilo ponovo zapadanje ili u vulgarni materijalizam ili u idealizam. Društvena praksa je teoretska kao što je i čovjekova teorija praktična, upravo zato što izvire iz prakse i praksom se dalje razvija. A praksa je opet teoretska, jer je vršena svjesnim djelovanjem, jer je usmjerna i planska, jer je bez čovjekove misaonosti neshvatljiva i nemoguća. Ali, koliko god su jedinstveni teorija i praksa toliko su to i *dva elementa* jednog jedinstvenog procesa u kome praksa ima primat, jer je osjetilno očigledna, konkretna, stvarno-materijalno određena. To ne znači da teorija ne može i u izvjesnom smislu biti sama sebi kriterij istine.

Ali, pitanje može li ljudsko mišljenje spoznati stvarnost (a to je nešto šire pitanje od kriterija istine) pitanje je samo prakse. »Pitanje je li ljudskom mišljenju svojstvena predmetna istinitost — nije pitanje teorije, nego pitanje prakse. Čovjek mora da u praksi dokaže istinu, tj. stvarnost i moć, ovostranost svoga mišljenja. Spor o stvarnosti ili nestvarnosti mišljenja, koje se izoliralo od prakse, čisto je skolastičko pitanje.« »Društveni život je u suštini *praktičan*. Svi misteriji koji navode teoriju na misticizam nalaze svoje racionalno rješenje u ljudskoj praksi i u razumijevanju te prakse.« (K. Marx, Druga i osma teza o Feuerbachu.)

PROBLEM SUBJEKT—OBJEKT RELACIJE

U ovim Marxovim i Engelsovim stavovima definitivno je prevladano jednostrano shvaćanje subjekt-objekt relacije u mehaničkom ili prirodoznanstvenom materijalizmu kao i u bilo kojem idealizmu koji ili identificira ta dva momenta, ili ih principijelno suprotstavlja, ili objekt shvaća samo kao proizvod subjekata. Odnos subjekt-objekt shvaćen je kao svojevrstan moment, specifični slučaj ontološkog odnosa. Prema tome, koliko god subjekt nije principijelno suprotstavljen objektu, toliko se ipak ne mogu identificirati.

Pojedine interpretacije marksizma, i kod samih marksista, idu za tim da pokažu kako je u tim stavovima potpuno prevladana subjekt-objekt relacija. Pri tome se iz težnje da se prevlada stvarno vulgarizirana i nemarksistički interpretirana teorija odraza, odbacuje i momenat koji je neodvojiv iz spoznajnog kompleksa. Pitanje je samo mjesta i akcenta koji se tom momentu daju.

Problem i stav »odraza« u suvremenom, naročito staljiniziranom marksizmu u potpunosti su kompromitirani iz više razloga. U prvom redu, uglavnom se ostajalo na najopćenitijoj odredbi »subjektivnog odraza objektivne stvarnosti«, što je veoma malo rečeno i nije specifično marksistička teza. Drugo, što se u najboljem slučaju ostalo na kritičko-realističkom stavu — koji još uvijek nije specifično marksistički. I konačno,

da navedemo samo najbitnije momente, što se nije shvatilo da je »odraz« samo *jedan momenat* spoznajnog procesa pa zato i jedan momenat teorije spoznaje, a ne sva teorija spoznaje. Što se nije shvatilo da je stara teorija odraza pasivistička i da marksizam dokida taj pasivizam i kontemplativnost. Iz tih razloga spoznaja nužno ima svoje specifično historijske komponente, a samo kategorija »odraz« je samo ono generalno u toj *jednoj* karakteristici spoznaje, te je potrebna detaljna diferencijacija, distinkcija, pojedinih formi i momenata spoznajnog procesa.

Umjesto da se pođe Marxovim putem i praksa shvati kao fundamentalni momenat, i ujedno fundamentalna filozofska kategorija, kad je u pitanju antropološki problem, polazi se od jednog momenta prakse — odraza, i tako nužno zatvaraju oni bitni marksistički horizonti u analizi ovih pitanja. Nije ni malo čudno da se tako praksa shvaća kao neki momenat koji post festum treba da verificira izvjesni naš spoznajni stav. Praksa se ne može svesti na kriterij istine, jer kad je samo tako, spoljašnje, primjenjujemo, onda je potreban samo korak do pragmatističkog shvaćanja ovog momenta.

Čovjeka, dakle, u biti ne treba shvatiti kao biće koje odražava (jer je to svojstvo i drugih živih bića, na nižem naravno stupnju) nego kao praktično biće. Čovjek je jedino biće prakse. Analiza same prakse nam nužno mora ukazati da praksa znači ujedno i suprotstavljanje nečemu. Subjekt i objekt se u praksi ne gube, oni samo gube svoj karakter odvojenosti, principijelne različitosti. Odraz nužno postaje također jedan od momenata u tom procesu, jer on govori samo o tome da predmet, u cjelokupnoj njegovoj materijalnosti, nije stvorila svijest, nego, iako ga je stvorio čovjek, ima i karakter samosvojnosti, po-sebi-postojanja.

Marxov stav znači, dakle, dokidanje subjekt-objekt relacija, ako se ona shvati u mehaničko-materijalističkom, prema tome i staljinističkom smislu; nadalje, ukoliko su subjekt i objekt shvaćeni kao bitno različite forme stvarnosti ili bitka i ukoliko se subjekt shvati kao transcendentalni subjekt bilo koje kantovske varijante. Ne znači dokidanje ukoliko se shvati taj odnos kao konstitutivni momenat prakse i kao svojevrsna relacija i momenat sveopćih relacija stvarnosti.

FILOZOFSKE KONSEKVENCIJE

Ovi fundamentalni Marxovi filozofski stavovi imaju svoje dalekosežne teoretske posljedice. Oni su, u prvom redu, najvažniji prilog rješenju problematike čovjeka s filozofskog gledišta.

Ono što čovjek jest — jest svojom praktičkom, teoretsko-praktičkom djelatnošću. Historija čovjeka je *njegova* historija; čovjekov »duh« izrasta i razvija se upravo onako kako on razvija i svoju praktičku preobražavalačku djelatnost. Svaki stupanj razvitka čovjekove djelatnosti postavlja pred čovjeka, njegove odnose prema prirodi kao i prema drugim ljudima, zadatke koje treba da riješi, te se u tom ogleda njegov razvoj u cjelini. Korijeni idealističke apstrakcije time su podrezani »budući da za čovjeka socijalista *cjelokupna takozvana svjetska historija* nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću čovjekova rada, ništa drugo do nastojanja prirode za čovjeka, on ima očigledan neoboriv dokaz o svome *rođenju* pomoću samoga sebe, o *svom procesu nastajanja.*« (K. Marx, Ekon. fil. rukopisi, str. 286.)

Ljudska spoznaja je silno napredovala od onog primitivnog načina mišljenja do suvremenog naučnog. Međutim, kako je ovom prvom stvarna osnova ograničeni primitivni odnos prema prirodi, tako je i našemu osnova mnogo svestraniji odnos, mnogo svestranija promjena, preobrazba prirode i historije, a prema tome i svijesti o toj svestranosti kao i svojstvima i zakonima stvarnosti. U ovim se spoznajama ogleda srž Marxove koncepcije čovjeka, njegova ekonomskog, socijalnog i duhovnog razvoja, pa ćemo i u kasnijim njegovim djelima naići na niz stavova koji su direktni nastavak njegove problematike iz ranog perioda. »Oni stari organizmi duštvene proizvodnje«, pisao je kasnije u »Kapitalu«, »znatno su jednostavniji i providniji od buržoaskog, ali počivaju ili na nezrelosti individualnog čovjeka, koji se još nije otrgao od pupčane vrpce koja ga je s ostalima vezala u prirodnu rodovsku cjelinu, ili na odnosima neposrednog gospodstva i podložnosti. Oni su uvjetovani niskim stupnjem razvitka proizvodnih snaga rada i odgovarajućim skučenim odnosima ljudi u okviru procesa proizvodnje njihova materijalnog života, pa zbog toga i skučenim odnosima među njima samima i između njih i prirode. Ova

se stvarna skučenost ogleda u starim prirodama i narodnim religijama. I *uopće, religiozni* odraz stvarnog svijeta može se izgubiti tek kad odnosi praktičkog svakodnevnog života budu iz dana u dan pokazivali ljudima prirodno razumne odnose među njima i prema prirodi. Obličja procesa društvenog života, tj. procesa materijalne proizvodnje, skinut će sa sebe mistični magleni veo samo kad proizvod slobodno udruženih ljudi bude stajao pod njihovom svjesnom planskom kontrolom. Ali to zahtijeva takvu materijalnu osnovu društva ili takav niz materijalnih uvjeta egzistencije koji su i sami opet samonikao proizvod duge i bolne historije razvitka.« (K. Marx, Kapital I, Kultura 1947, str. 44.)

Agnostički odnos prema stvarnosti je dakle bitno nemisaon i nelogičan. Cjelokupno ljudsko iskustvo i dostignuća govore najjasnije da je postavljanje problema spoznaje li čovjek svijet sasvim bespredmetno. Golemi uspjesi čovjekova razvoja, izvanredna tehnička, naučna i misaona dostignuća govore sami za sebe da se pitanje tako ne može postaviti.

Isto je tako već prevladano metafizičko pitanje — ima li ipak nešto »iza« tih pojava. Suština stvari je dana i u pojavama, pa se prema tome preko njih i spoznaje. A kad bi postojala neka suština, »nešto« iza pojava koje ne bi uopće djelovalo, dakle niti se manifestiralo — onda bi to bilo slično Epikurovim bogovima, dakle, opet bespredmetno.

Problem je u tome kako se spoznaja vrši, kojim putovima i kako se moramo odnositi prema vlastitoj spoznaji i njenim rezultatima. Time se ulazi ujedno i u pitanje apsolutne i relativne istine. Da sve naše spoznaje nose biljeg veće ili manje relativnosti, jasno je čim se shvati razvojni karakter spoznaje, korigiranje i prevladavanje starih »istina«. Ali bez apsolutnog momenta u tom relativnom zapali bismo u obični relativizam koji opet obara sama praksa a i spoznaja. Prema tome svaki stupanj ljudskog osvješćivanja, spoznaje, jest jedinstvo apsolutnog i relativnog, tj. apsolutnog shvaćanja pojava i suština kao i momenat relativnosti, koji i jedan i drugi zavise od stupnja razvoja cjelokupnog društva u materijalnom i duhovnom pogledu. Principijelne granice spoznaje dakle ne postoje.

Tek polazeći od čovjeka i njegove prakse otvaraju nam se horizonti i za rješavanje drugih osnovnih filozofskih pitanja, u prvom redu kategorijalni problem.

Iz dosadašnjih razmatranja proizlazili su neki bitni zaključci: prvo, ako se subjekt-objekt relacija shvatila u prije navedenom smislu, onda je svaki transcendentalni apriorizam vraćanje na podvajanje stvarnosti u najmanje dvije apsolutno različite sfere, iz čega proistječu sve poznate teškoće koje su u neokantovskim sistemima došle do punog izražaja. Drugo, hegelovsko prevladavanje ovog dualiteta, iako izvanredno duboko, nužno je završavalo u već spomenutim ograničenostima, upravo zbog toga što Hegel nije čovjeka shvatio kao čulnog, osjetilno djelatnog čovjeka, nego kao samosvijest, a prirodu kao drugo-bitak te iste idejne suštine.

Mogućnost osjetilne prakse i transformacije svijeta, mogućnost korespondencije naših misli i objekata koji mijenjamo prema našim zamislima, pretpostavlja bitno jedinstvo prirode i čovjeka, jedinstvo u njegovoj materijalnosti.

Na to nas upućuje i drugi bitan filozofski problem: kategorijalni. Kada moderni pluralisti, naročito N. Hartmann, prigovaraju monizmu da želi svijet protumačiti iz jednog principa, a on je zapravo diferentan, slojevit, različitih sfera koje se ne mogu svoditi na niže sfere, po svojim kategorijama i zakonima, onda su u pravu samo u tome da se jedinstvenim zakonima i kategorijama ne može tumačiti svojevrsnost svake afere stvarnosti. Ali, kako i Hartmann sam zna, sve te sfere stvarnosti prožimaju i neki jedinstveni zakoni i kategorije, osnovne kategorije i zakoni, koji u pluralističkom sistemu ostaju samo konstatacija.

I umjesto da se izmišlja nova vrst bivstva kao nosioca tih kategorija, logičnije je pretpostaviti da je »supstancijalna« jedinstvenost stvarnosti nosilac tih osnovnih kategorijalnih određenja. Time se otklanja nepremostiva aporija odnosa različitih, apsolutno različitih formi bivstva te se objašnjava: prvo, zašto neke kategorije i zakoni prodiru kroz sve slojeve stvarnosti i zašto postoji zavisnost pojedinih slojeva stvarnosti. S druge strane, ovakvom monističkom shvaćanju pristupačno je dijalektičko, razvojno gledanje na proces nastajanja i razvoja i samih sfera stvarnosti, kao i dijalektički uvid u specifičnosti pojedinih tih sfera.

Monističko, u smislu marksističkog monizma, interpretiranje svijeta ne znači svođenje zakona i kategorija pojedinih sfera stvarnosti na zakone i kategorije nižih sfera i konačno

najniže, anorgansko-materijalne, nego uvid da je ta stvarnost razvojna i kao takva nužno podložna nekim zajedničkim kategorijalnim određenjima. Jedinstvo stvarnosti nužno pretpostavlja i jedinstvo nekih kategorijalnih određenja. Ali, upravo zato što je stvarnost u procesu, nastankom pojedinih sfera nastaju i nove specifične zakonitosti i kategorije, a i same fundamentalne poprimaju specifične oblike i djelovanja.

S obzirom na ovaj ontološki problem Marx i Engels su imali pred sobom vjekovni filozofski razvitak i napore koji su kulminirali u Hegelovoj razradi kategorija. Trebalo je sve to materijalistički interpretirati, ali je dobar dio posla već bio izvršen. Daljnji prikaz ovih nekoliko osnovnih dijalektičkih kategorija i zakona ne znači da se time iscrpljuje analiza ovih problema kako unutar marksizma, tako i u filozofiji uopće. Štaviše, po našem mišljenju, postoji i u ovim temama još niz ne samo neriješenih nego ni postavljenih pitanja.

MATERIJA I KRETANJE

Osnovni, temeljni princip svakog dosljednog materijalizma — pa tako i dijalektičkog — jest jedinstvo svijeta u njegovoj materijalnosti.

Materija, dakle, ta osnovna kategorija materijalizma, kao ono što prostorno-vremenski postoji i djeluje na naša osjetila jest opća, bitna osnova cjelokupnog prirodno-historijskog postojanja i događaja. Osnovno pitanje svake dosadašnje metafizike i specijalno ontologije, pitanje osnove i suštine stvarnosti, koje poprima najrazličitija rješenja, od materijalističkih naivnih pokušaja genijalnih Jonjana (Tálesa, Anaksimandra, Anaksimena, Heraklita), preko Parmenidove statičke koncepcije materijalno jedinstvenog i statičkog bivstva, preko atomizma i Platonovih ideja do pokušaja suvremenih građanskih filozofija — taj problem osnove i suštine svega postojećeg, materijalistička dijalektika rješava u pojmu materija. I sam taj pojam doživio je u historiji filozofije niz svojih transformacija, tako da on danas ima niz atributa koji nisu bili poznati nekadašnjim materijalistima.

Materija nije dana čovjekovoj spoznaji, prvenstveno opažanju, u apstraktnom, općem obliku, nego preko beskrajnog mnoštva pojedinih materijalnih oblika, modusa materije. Zato

ne možemo istraživati osnovna svojstva i zakone kretanja materije bez proučavanja njenih manifestacija u nizu pojedinačnih oblika.

Kad je materija određena kao ono što prostorno-vremenski postoji uopće, onda se time implicitno pretpostavilo jedinstvo materije i kretanje. Nekadašnja mehanička shvaćanja o protežnosti kao jedinom atributu materije, označavala su samo razumsku apstrakciju autora. Jer, apstrahiranje kretanja od materije nužno nas dovodi do nužnosti nenaučne pretpostavke nekog prvog pokretača, nekog principa za čiju pretpostavku nemamo nikakve objektivne naučne podloge.

Zato je kretanje jedan od oblika postojanja materije, i to njen *fundamentalni oblik*. Kretanje ne može, dakle, biti nikakva crta dijalektike (Staljin), niti zakon materije, jer se zakoni materije odnose upravo na njeno kretanje. Kad bi kretanje bilo zakon materije, onda bi konzekventno zakoni kretanja bili zakoni zakona.

U toku historije filozofije i nauke shvaćalo se kretanje pretežno kao promjena mjesta gotovih tijela (mehanicisti), tu i tamo se pokušalo zaći u analiju kvalitativno različitih oblika kretanja (Aristotel, Bacon, Schelling, Hegel), a u najboljem slučaju tretiralo se kretanje kao vanjsko i unutarnje (Lomonosov, Holbach).

Najnoviji rezultati materijalističke dijalektike prevladali su mehanističku ograničenost u tumačenju kretanja, te se problem postavio mnogo dublje. Ono što specifično razlikuje materijalističku dijalektiku od ostalih shvaćanja jest da ona *kretanje shvaća kao promjenu* uopće.

Iz toga proizlaze mnogi drugi veoma važni stavovi. U prvom redu prema dijalektici raznoliki se oblici kretanja ne mogu svesti na najprostiji oblik — mehaničko kretanje, jer promjena uopće obuhvaća svu raznolikost kretanja i mijene od anorganskih do socijalnih i psihičkih. To znači da taj stav pretpostavlja kvalitativno različite oblike kretanja, ali da svaka promjena svojim vlastitim karakterom uključuje u sebi i najjednostavniji oblik kretanja — promjenu mjesta.

Nadalje, budući da se kretanje shvaća kao promjena uopće, to se neuništivost kretanja (a to znači i vječnost) mora shvatiti ne samo u kvantitativnom smislu nego i u kvalitativnom. To jest, ne samo neuništivost kretanja materije nego i

neuništivost sposobnosti materije da se pretvara iz jednih oblika u druge, da materija stvara kvalitativno raznolike oblike svoga vlastitog postojanja.

Shvatiti kretanje kao promjenu uopće i shvatiti ujedno apsolutnost te promjene, a relativnost statičnosti, znači i prevladati sve dosadašnje materijalističke koncepcije o nekim posljednjim, nepromjenljivim elementima ili atomima svijeta i postulirati apsolutnu dijalektičnost, tj. promjenljivost svega postojećeg.

Materija, prema tome, ne može biti apsolutno identična ni s kakvim svojim konkretnim oblikom, jer je svaki njezin oblik postojanja samo jedan prolazni oblik, jedna faza njena ostvarivanja.

Ova dosljedno materijalistička i dijalektička koncepcija materije odstranjuje sve dosad uobičajene koncepcije nekog prastanja materije i svijeta. Pojam prastanja je contradictio in adjecto, rezultat antropomorfizma kojeg se čovjek teško oslobađa. Jer, ako su materije i kretanje jedinstveni, onda je i stvaralački proces materije bez početka i kraja, onda je neko prastanje mirovanja ili ravnoteže apsurdna pretpostavka koja protivrječi osnovnoj koncepciji. Ovaj stav ima kao nužnu posljedicu i shvaćanje o beskonačnosti materije i kretanja.

PROSTOR I VRIJEME

Objektivno postojanje materije i kretanja postulira ujedno objektivnost prostora i vremena kao osnovnih oblika postojanja materije. Time dijalektički materijalizam nastavlja naučnu tradiciju većine filozofskih sistema (Demokrita, Aristotela, Descartesa, Bacona, Holbacha) kao i nauke uopće, nasuprot idealističkim koncepcijama koje kulminiraju u subjektivnom idealizmu, Kantovim i neokantovskim koncepcijama, po kojima su vrijeme i prostor samo oblici našeg opažanja.

Prostor i vrijeme nisu prema tome i ne mogu ništa drugo biti nego funkcije materije u kretanju. Iz te dijalektičko-materijalističke postavke nužno proizlazi da su prostor bez materije i vrijeme bez kretanje samo razumske ljudske apstrakcije koje ne odgovaraju stvarnosti. Prema tome materija u kretanju određuje i prostor i vrijeme, te se koncepcije o nekom

apsolutnom vremenu i prostoru nužno pokazuju, u dijalektičkoj analizi materije, kao umjetne ljudske tvorevine, kao koncepcije koje proizlaze iz nedovoljne još spoznaje objektivne egzistencije materije.

Budući da su prostor i vrijeme određeni materijom u kretanju, materijalistička dijalektika dosljedno postulira i relativnost tih osnovnih oblika postojanja materije. Treba naglasiti da su ovo i rezultati najnovijih fizikalnih istraživanja. Rješavajući teško i složeno pitanje Newtonove mehanike o apsolutnom vremenu i prostoru, koje je Newton postulirao da bi riješio problematiku principa inercije, moderna fizika, naročito optika, zapala je u niz poteškoća koje su se u osnovi mogle svesti na to da je, s jedne strane, po klasičnoj mehanici brzina bilo kakva gibanja imala različite vrijednosti za dva opažača koji se relativno gibaju jedan prema drugome (princip relativnosti klasične mehanike), a s druge strane, iskustvo je učilo (čvorni pokus je bio Michelsonov) da brzina svjetlosti ima uvijek istu vrijednost c, nezavisno od stanja gibanja opažača.

U toj dilemi, ili odbaciti princip relativnosti klasične mehanike ili zakon da je c univerzalna konstanta, Einstein je, prihvaćajući Lorenzovu izvanrednu hipotezu kontrakcije, spoznao da se radi o reviziji osnovnih fizikalnih pojmova prostora i vremena. U svojoj specijalnoj teoriji relativnosti, ne odbacujući ni jednu ni drugu stranu gornje dileme, on je izvršio bitnu kritiku osnovnih pojmova i zasnovao shvaćanje o relativnosti vremena i prostora, što je postalo temelj moderne fizike.

Sve je to vrijedilo za jednolika i pravocrtna gibanja. Kasnije je Einstein u općoj teoriji relativnosti pokazao da ti stavovi vrijede za sve sustave referencije. Osim toga, Einstein je svojom tezom, da je gravitaciono polje određeno rasporedom masa u svemiru i da se mijenja, postulirao da je i sam prostor zavisan od fizikalnih faktora.

Filozofski rezultati, na osnovi dijalektičko-materijalističke analize materije i kretanja, u suštini se slažu s najnovijim osnovnim rezultatima Einsteinove teorije relativnosti, koja negira stara shvaćanja o apsolutnosti vremena i prostora. To samo dokazuje da su ta dva oblika postojanja stvarnosti određena samom materijom i njenim kretanjem.

KVANTITET I KVALITET

Materija je dakle određena u svim svojim načinima postojanja vremenom i prostorom. Svako dalje pobliže određenje te prostornosti i vremenitosti postojećeg moguće je jedino određivanjem njihove količine, tj. kvantitativno. Kvantitativno određenje postojećeg je, dakle, jedno od njegovih određenja. Ako je to neophodno određenje materije, znači da je ujedno i svakog modusa materije, te je zato sasvim razumljivo i opravdano nastojanje, npr. eksperimentalne psihologije da dade kvantitativno određenje psihičkih pojava. Međutim, samo na kvantitetu se ne može ostati, jer on ne iscrpljuje objektivno postojeće u svim njegovim određenjima.

Dalja kategorija koja dublje određuje postojeće jest kategorija kvaliteta. Objektivna stvarnost (materija u svim svojim oblicima postojanja) nije samo kvantitativno određena, nego uvijek i kvalitativno, tj. svaki predmet postoji na svoj specifičan način, po svojim se određenjima razlikuje od drugog, specifično se odnosi i reagira u odnosima prema ostalim predmetima itd.

Kvalitet i kvantitet su dakle objektivna, a ne subjektivna određenja predmeta (bivstvujućeg, stvarnosti — sve ove termine treba shvatiti u ontološkom smislu i kao sinonime, te ću ih tako i upotrebljavati).

S obzirom na kategoriju kvaliteta u historiji filozofije stalno se vodila raspra o karakteru te kategorije. S jedne strane, već se od starogrčkih vremena povlači diskusija o primarnim i sekundarnim kvalitetima (Demokrit) da u Lockeovu učenju dobije svoj najjači izraz; s druge strane, postojale su uvijek tendencije da se sva kvalitativna određenost predmeta shvati kao objektivno dana (jonski materijalisti, Empedoklo, Anaksagora, Aristotel, Epikur) a u idealističkoj filozofiji postojala je i postoji i danas jaka struja da se ta određenost u potpunosti subjektivizira.

Taj je proces dobio svoje završne oblike u subjektivnom idealizmu empiriokritičara i imanentovaca (Mach, Avenarius, Scuppe, Schubert-Soldern i dr.) i neopozitivista (Schlick, Carnap, Frank, Ayer — u prvoj svojoj fazi) i dr.

Jedino su pravilne bile tendencije da se kvalitet shvati kao objektivna određenost predmeta. Iz obične analize posto-

janja i odnosa jednog predmeta prema drugima vidimo da se sve specifičnosti tog odnosa i djelovanja ne mogu svesti samo na njegove kvantitativne određenosti. Jer, kvantitet nam je označavao samo količinsku određenost predmeta. Međutim, ista količina različitih predmeta sasvim se različito odnosi prema istom utjecaju ili pojavi, izaziva različite reakcije ili posljedice na neki drugi objekt itd., što samo ukazuje da se kvantitetom jednog tijela ne može protumačiti beskrajna raznolikost i specifičnost egzistiranja, kretanja, razvoja i djelovanja pojedinih predmeta.

Pri tome su još uvijek postavlja pitanje je li opravdano razlikovanje na primarne i sekundarne kvalitete, pri čemu bi ovi sekundarni (boja, zvuk, toplina itd.) bili često subjektivne prirode, tj. rezultat djelovanja primarnih kvaliteta (protežnost, gustoća, težina) na naša osjetila. Svakako da obrađujući ovo pitanje moramo uzimati u obzir i tijelo koje djeluje na naše osjetne organe, i svojevrsnu strukturu naših vlastitih osjetila. Ali, ako svi predmeti (tijela) imaju iste primarne kvalitete, neobjašnjiva je raznolikost osjetnih podražaja koje oni izazivaju u nama. Kad isti kvantiteti istih predmeta izazivaju u nama različite osjete, onda nas to neophodno navodi na konstataciju da uzrok te raznolikosti mora ležati i u prirodi tih tijela, tj. u njihovim raznolikim kvalitativnim osobinama.

Sve nam to govori da, rješavajući ovaj problem, moramo uzimati u obzir kvalitativnu raznolikost predmeta kao i kvalitativnu specifičnost naših osjetnih organa koji specifično transformiraju vanjske utjecaje. To znači da ne možemo ovaj problem svesti ni na dijeljenje na primarne i sekundarne kvalitete, niti na naivno realističko shvaćanje gotovo apsolutne korespondencije.

Raznovrsno djelovanje istih kvantiteta različitih tijela pokazuje nam i drugu određenost tijela osim kvantitativne, tj. kvalitativnu određenost; specifična struktura i osjetljivost naših osjetnih organa ukazuje nam i na nužnost transformacije fizikalnog utjecaja u posebni kvalitet psihofiziološkog. Zato nam i različito emitiranje elektromagnetskih valova od pojedinih tijela pokazuje njihovu različitu strukturu, to znači njihove različite sposobnosti, svojstva da zadržavaju jedne, a emitiraju druge elektromagnetske valove. Ovo stajalište jedino nam i omogućava da shvatimo genezu naših osjetnih or-

gana, koji su se mogli specifično i tako mnogovrsno diferencirati jedino na osnovi kvalitativno najrazličitijih utjecaja koje su predmeti izvršili na organizam u njegovu vjekovnom razvoju.

Doživljaj boje kao boje, crvenog kao crvenog itd. psihički je doživljaj i kao takav može biti svojstven samo organizmima takve psihofiziološke strukture. Ali, njemu mora nužno odgovarati i posebno svojstvo tijela (koje mi u običnom govoru, npr., nazivamo »crvenim«) da emitira elektromagnetske valove određene dužine i intenziteta, a to svojstvo se ne može svesti samo na kvantitet tijela, nego i na njegovu posebnu strukturu.

Općenito objašnjenje da su takve percepcije subjektivni odrazi objektivno postojećih predmeta i njihovih svojstava, u osnovi je tačno, ali samo kao opći stav. Treba u formuli »subjektivni odraz« razlikovati, a to razlikovanje čini suštinu svake dijalektičko-materijalističke analize bilo kojeg »odraza«, različite stepene toga »odraza«. Jer, bitne su razlike između različitih formi odraza, npr. osjeta boli, koji ima malo veze s karakterom predmeta, zatim percepcije oblika, nadalje percepcije, boje ili zvuka, do odraza u smislu logičkih oblika pojma, do odraza s obzirom na umjetničko djelo ili ideološki izraz uopće, koji također »odražava« svoje vrijeme, epohu, psihologiju izvjesnih slojeva itd.

Sve su to »odrazi«, ali svakom tom odrazu treba dati svojevrsnu analizu i objašnjenje koje opća formula ne može dati. A to je upravo ona pogreška u koju zapadaju sovjetski ideolozi, Pavlov i slični, da ne govorimo o tome da pojam u »odraza« ne može da objasni složenu problematiku fenomena umjetnosti, filozofije itd.

ZAKON PRIJELAZA KVANTITETA U KVALITET

Pitanje nastajanja novih kvaliteta jedno je od osnovnih filozofskih pitanja koje je zaokupljalo ljudski duh od prvih njegovih znanstvenih, filozofskih pokušaja. Taj je problem implicitno sadržan već u shvaćanjima starih filozofa Jonjana, jer pitanje prapočela od kojeg nastaje sve (kod Talesa voda. Anaksimena zrak, Heraklita vatra itd.) uključuje u sebi

nužno problem kako nastaje ta kvalitativna raznolikost svijeta iz jedinstvenog prapočela.

Kad je genetski problem bio postavljen u svoj oštrini, opet je ovo pitanje iskrsavalo u prvi red, jer bez rješenja toga pitanja nema shvaćanja nastajanja novih vrsta, novih organizama, jednom riječju, nema razumijevanja evolucije svijeta.

Dijalektičko rješavanje odnosa kvantiteta i kvaliteta, kvantitativnih promjena i kvalitativnih, dalo je osnovu za rješenje toga pitanja, koje ide među najvažnije ljudske probleme uopće.

Promatranjem kvantitativnih promjena vidi se da one stoje u uskoj vezi s kvalitativnim, tj. svaka promjena kvantiteta ima granice svoje promjenljivosti. Na izvjesnim stupnjevima kvantitativne promjene nekog određenog kvaliteta dovode do naglijih kvalitativnih promjena. To je ponukalo Schellinga, a naročito Hegela, da formuliraju ovu opću zakonitost objektivne stvarnosti. U svojoj velikoj logici Hegel ovako rješava to pitanje: »Kaže se, *ne postoji nikakav skok u prirodi;* i obična predodžba, ako treba shvatiti *nastajanje* ili *nestajanje*, misli, kako se sjećamo, da je time to shvatila, kad to predočuje kao *postepeno* nastajanje ili nestajanje. Ali se pokazalo da promjene bivstva nisu uopće samo prijelaz jedne veličine u drugu veličinu, nego prijelaz kvantitativnog u kvalitativno i obratno, postajanje drugoga, što je prekidanje postepenog i kvalitativno drugo nasuprot prijašnjem postojanju. Voda ne postaje ohlađivanjem malo-pomalo tvrda, tako da bi postala kašasta i da bi otvrdnula postepeno do konsistancije leda, nego je najedanput tvrda; već s čitavom temperaturom ledišta, kad stoji mirno, može ona imati još svoju potpunu tečnost, i jedan mali potres dovodi je u stanje tvrdoće.« (Hegel, Wissenschaft der Logik, Leipzig 1932, str. 383.)

Marx i Engels oslobodili su i ovo izvanredno Hegelovo rješavanje od idealističke kategorijalne dedukcije, te im je spoznaja ove zakonitosti služila kao važna metodska osnova njihovih znanstvenih istraživanja.

Kad pogledamo na pojave u prirodi, npr. kemijske pojave, periodički sistem elemenata, socijalne revolucije itd., vidimo da se odvijaju upravo prema dijalektičkom zakonu prijelaza kvantiteta u kvalitet.

Svaki razvitak prema tome se sastoji iz svojih evolutivnih i revolutivnih strana, te se svaka promjena kvaliteta s filozofskog gledišta mora shvatiti kao revolucioni momenat u kojem je došlo do korjenite izmjene jednog ili više kvaliteta određenih predmeta.

CJELINA I DIO

Dosad smo vidjeli da su kategorijalne određenosti materije (dakle i svega pojedinačnog) prostor, vrijeme, kvantitet i kvalitet. Svakako pojedinačno, međutim, stoji u nizu odnosa kako prema drugim pojedinačnim predmetima, tako i u samom sebi, s obzirom na svoje dijelove. Ono, dakle, sačinjava i samo po sebi cjelinu prema svojim vlastitim dijelovima, a ujedno i dio prema nekoj drugoj cjelini.

Budući da je tu sadržan momenat odnosa, jer se i dio i cjelina određuju uvijek prema nečemu, to su oba momenta relativna.

S obzirom na odnos dijelova prema cjelini, što je u toku razvoja filozofije izazvalo oštre raspre o tome što je prius — cjelina ili dijelovi, možemo konstatirati da imamo u osnovi dva bitno različita slučaja tog odnosa.

Cjelina može biti obična mehanička suma dijelova, pri čemu se suma tih dijelova, tj. cjelina, neće kvalitativno razlikovati od svojih dijelova. (Komad metala možemo rastaviti na nekoliko dijelova koji, kad su rastavljeni ili spojeni u cjelinu, ostaju do izvjesne granice jednaki, a tako i sama cjelina.)

Cjelina može biti dijalektička suma dijelova, gdje se cjelina kvalitativno razlikuje od svojih dijelova. Međutim, što treba naročito naglasiti, odnos dijelova prema cjelini nije u svim takvim slučajevima jednak, tj. treba imati na umu različite sfere stvarnosti i uvijek im specifično prilaziti. Dok, npr. u jednoj kemijskoj cjelini, dijelovi prethode njoj (npr. atomi kisika i vodika, koji tek zajedno čine vodu), dotle se to ne može reći za dijelove i cjelinu nekog organizma. U ovom drugom slučaju imamo zapravo simultanu genezu i cjeline i dijelova.

Trebalo bi da kod mnogih idealista ovaj odnos poprimi nekakav mistični oblik (npr. kod Smutsa u njegovom holiz-

mu), koji ima zadatak da u krajnjoj liniji postulira mističnu cjelinu cjelina, apsolut i božanstvo. Sam taj odnos zapravo je najobičniji prirodni odnos s različitim svojim specifičnostima koje treba u svakom slučaju tačno odrediti. Treba ujedno naglasiti i to da ovaj problem cjeline i dijela nije identičan s problemom općeg i pojedinačnog, koji ulazi u sasvim drugo područje dijalektičke problematike.

I upravo zato što se dio određuje cjelinom, totalitetom, i obratno cjelina konstituira dijelovima, jer je svaki dio »totaliziran«, pa se može razumjeti tek na osnovi strukture i razvoja totaliteta — ova kategorija je imala veoma značajnu ulogu kod Hegela (Das Wahre ist das Ganze), a jednako i u marksizmu. Može se reći da je metodološki aspekt cjeline, totaliteta, u nalizi bilo kojepojave jedna od bitnih karakteristika dijalektičkog načina mišljenja.

PROBLEMI DETERMINIZMA

Dosad je bilo uglavnom govora o općim određivanjima objektivne stvarnosti s obzirom na neposrednost bivstvujućeg, tj. neposrednost različitih pojedinačnih oblika postojanja materije. Međutim, samo nam iskustvo, s jedne strane, govori da se pojedinačni predmeti ne nalaze samo u neposrednom odnosu postojanja nego da stupaju i u mnogostruke veze s ostalim predmetima. To logično proizlazi iz osnovnog stava jedinstva materije i kretanja. Jer, jedni dijelovi materije u svom kretanju nužno djeluju na druge dijelove, tj. oni se nalaze u međusobnim odnosima, prema tome i zavise jedni od drugih.

Svaki dio materijalnog univerzuma samo je jedna karika u beskrajnom lancu veza. Zato je potpuno pravilno kad se svaki dio barem teoretski shvati kao rezultanta te beskrajne povezanosti i uvjetovanosti. Sasvim je jasno da su izvjesne opće veze takve konstante, koje se u analizi nekog konkretnog slučaja, konkretnog pojedinačnog zbivanja na jednom malom odsječku svemira, ne moraju niti uzimati u obzir.

U toj općoj povezanosti jedno kretanje nužno uvjetuje drugo, jedno tijelo drugo, i tako ad infinitum. To djelovanje

jednog tijela na drugo, određivanje jednog kretanja drugim — jest determiniranost pojava. Pobliža analiza problema determinizma dovodi nas do ovih konstatacija:

U prvom redu, svako djelovanje jednog tijela na drugo tijelo, pri čemu ono prvo izaziva kretanje drugog tijela, jest jedan od oblika determinacije. To je ujedno i najjednostavnija forma determinacije, kauzalnost, gdje u odnosu uzroka i posljedice postoji obična sukcesivnost događaja. Međutim, već i u ovom obliku kauzaliteta ogleda se dijalektičnost ove pojave, jer uzrok i posljedica nisu dvije metafizičke strane suprotnosti, nego dijalektičke. Ono što je uzrok jedne pojave, isto je već moralo da bude posljedica neke druge, kao što i nastala posljedica nužno djeluje dalje kao uzrok druge. Svaka je strana ove suprotnosti jedno i drugo, tj. jedinstvo suprotnih određenja.

Dalji oblik uzročno-posljedičnih veza (kauzalnosti) jest onaj u kojem postoji sukcesivni red uzroka i posljedice, ali uzrok i dalje traje kao i sama posljedica, te teku, tako rekavši, simultano. Taj oblik, koji je već analizirao Kant (a napadao ga Schopenhauer) naročito je važan s obzirom na društvene pojave, gdje ne postoji običan mehanički red uzroka i posljedice, nego uzrok i posljedica postoje i dalje istovremeno. Ne znači to da uzrok i u tom slučaju nije vremenski prethodio posljedici, nego se želi samo konstatirati i naglasiti činjenica da uzrok nije prestao djelovati, dok i sama posljedica i dalje postoji. (Neka određena ideologija posljedica je nastanka i postojanja jedne određene klase, ali ta klasa i dalje postoji i određuje ideologiju koja simultano postoji, iako je posljedica, zajedno s postojanjem određene klase.) Ovaj slučaj determinizma veoma je važan za istraživanje društvenih pojava, jer je ovdje naročito očigledan slučaj djelovanja posljedice na svoj uzrok. Ovdje je riječ o dijalektičkom odnosu istog reda uzroka i posljedica, što je za razumijevanje historijskog razvitka od prvenstvene važnosti.

I konačno, možemo utvrditi i imanentnu determinaciju, tj. one slučajeve gdje se determinacija identificira sa samom zakonitošću. Pod principom kauzaliteta često se razumijeva upravo ovaj njegov oblik, tj. konstantna pravilnost jednih uzroka i posljedica.

Pojam determinacije ima svoj izvor u prvom redu u ljudskom iskustvu, opažanju konstantnih veza između dviju pojava, a onda i u samoj aktivnosti čovjekovoj. Zato je Engels u svojoj »Dijalektici prirode« s pravom dao važnu konstataciju, koja je uperena protiv agnosticizma, da »mi nalazimo ne samo da jedno kretanje slijedi drugo nego također da možemo proizvesti određeno kretanje ako uspostavimo uvjete u kojima se kretanje u prirodi ostvaruje, štoviše da možemo proizvesti takva kretanja kakva se u prirodi uopće ne događaju (industrija), bar ne na takav način, i nalazimo da takvu kretanju možemo dati unaprijed određen smjer i opseg. *Na tome, na ovaj djelatnosti čovjeka,* zasniva se predodžba o *kauzalitetu,* predodžba da je neko kretanje *uzrok drugome.«* (F. Engels, Dijalektika prirode, str. 181.)

Budući da je to osnova na kojoj čovjek stvara predodžbe i shvaćanja o uzročnosti, logično je da svi ljudi imaju pojam uzročnosti, da se vladaju i djeluju prema više ili manje spoznatim uzrocima i posljedicama pojedinih zbivanja. Zato je koncepcija Lévy-Bruhla o dvije različite vrste mentaliteta, prelogičkog i logičkog, bila u osnovi nepravilna, što je i sam kasnije, barem donekle, uvidio. Postojanje kolektivnih i mističkih predožbi ne negira postojanje predodžbi o uzročnosti, nego govori o drugačijem tumačenju uzroka pojedinih pojava. A to je rezultat niskog stupnja ovladavanja i spoznaje prirodnih sila i zakona, što sve rađa niz shvaćanja koja imaju karakter mističnosti. Njihove svakodnevne radnje, postupci u raznim momentima njihova života, govore najočitije da se i te kako upravljaju prema principu kauzaliteta, samo je stupanj spoznaje tih kauzalnih veza još nizak, što se onda kompenzira na drugi način.

ODNOS OPĆEG, POSEBNOG I POJEDINAČNOG

Jednom svojom stranom problem odnosa općeg, posebnog i pojedinačnog ulazi u sklop ovih pitanja imanentne determinacije pojedinih predmeta i pojava u njihovu kretanju i razvoju. Sam problem je zadavao velike teškoće već starim misliocima, koji su ga jasno istaknuli, a naročito Platonu i Aristotelu, kod kojih se u prvom redu radilo o gnoseološko-

logičkom pitanju općeg pojma. Odnos naših pojmova koji uglavnom označavaju neku općenitost i stvarnog svijeta koji je na prvi pogled sav izgrađen od pojedinačnih predmeta, nadalje pitanje nauke, koja može biti nauka samo tako što će utvrditi općenitosti (zakonitosti) u nizu pojedinačnih pojava — to je glavni problem koji se provlači kroz historiju filozofije vjekovima. Od Platonovih ideja i Aristotelove forme i sadržaja. preko skolastičke raspre oko nominalizma i realizma, pa uglavnom preko nominalističkih tendencija u novovjekovnoj progresivnoj filozofiji, doživio je ovaj problem duboku razradu kod Hegela, ali opet s idealističkih pozicija. To je bio svakako razlog što ga ni sam Hegel nije mogao riješiti do kraja. Ali njegovo učenje o suštini i pojavi, o zajedničkom i općem, nužnosti i slučajnosti — svakako je najdublje što je u tim pitanjima rečeno do Marxa i Engelsa.

U materijalističkoj dijalektici ovo pitanje ima nekoliko svojih aspekata, od kojih ćemo se zadržati samo na bitnom s obzirom na problematiku razvitka. Zato nećemo uzeti u obzir ona pitanja gdje se opće izražava također kao nešto zajedničko, ali ne u smislu zakona razvitka, nego zakonitosti izvjesnog odnosa; također ćemo apstrahirati one oblike zajedničkog — općeg, s obzirom na ljudsku djelatnost koja je u ovom smislu izvor tog zajedničkog.

Materijalistička dijalektika uzima stvarnost u prvom redu u njezinoj pojedinačnosti. Pojedinačno je dakle »osnova« svakog zbivanja, svakog procesa. Ali, mi smo već dosad vidjeli da pojedinačno nije apsolutno izolirano od ostalih pojedinačnosti, nego da stoji u kompleksnoj povezanosti s ostalim pojedinačnim tijelima ili pojavama.

Međutim, osim ove »vanjske« povezanosti postoji i »unutrašnja« povezanost među pojedinačnim predmetima. Ako analiziramo jednu biljku, životinju ili društveni sistem, vidjet ćemo da svaki od njih ima niz osobina zajedničkih drugim biljkama, životinjama ili društvima. Čovjek ima zajednička svojstva s nekim drugim organskim bićima, tj. svaki pojedinačni predmet je u nekim svojim kvalitetetama identičan s nekim drugim predmetima, kao što je i različit s obzirom na svoje pojedinačne osobine.

To identično, to zajedničko, zapravo je to opće i posebno, koje istražujemo, ono nije neka apstrakcija nego imanentna

suština pojedinačnih predmeta. S obizrom na razvitak tih predmeta, ono se pokazuje i kao njihova zakonitost.

Opće i posebno (posebno je također opće, samo u relaciji prema drugom općem koje obuhvaća veći niz pojava ono je posebno) nisu dakle nikakve subjektivne apstrakcije, niti »čisto« opće, nego konkretno opće, koje ujedno pokazuje na *povezanost, pa čak često i iste izvore pojedinih predmeta.*

Ta opća svojstva nekih predmeta zavise prvenstveno od strukture tog pojedinačnog. Pojedinačno je u ovom slučaju svakako mnogo dinamičnije, promjenljivije, jer pod raznim utjecajima i okolnostima doživljava stalne promjene. Opće kao zakon jest ono što je stalnije u kretanju pojedinačnog, ali zavisi također od tog kretanja. Tj. radikalnijom promjenom strukture pojedinačnog mijenja se i razvija i njegovo opće, tj. njegov zakon razvoja. (Najbolje to vidimo u razvoju društva u prijelazu jednih društvenih formacija u druge. To su slučajevi promjene strukture pojedinih društava, a time posebnih zakona njihova razvitka, iako opća zakonitost djeluje i dalje kao opće za sva društva.) Prema tome, kao i sve pojedinačno, i opće ima karakter historijskog.

Ta imanentna zakonitost u pojedinom procesu, to djelovanje konkretnog općeg, koje se sa specifičnom strukturom nasljeđuje u organskom svijetu, to ostvarivanje vrste ili roda, jest zapravo realna, konkretna finalnost jednog procesa. Time otpadaju svi misticizmi s obzirom na ovaj problem, koji se pokazuje kao jedan od osnovnih prirodnih fenomena, to jest da razvoj jedne organske ili društvene strukture može teći samo u pravcu onih zakona koji su izraz i funkcija strukture samog predmeta, koji se opet i mijenjaju promjenom same te strukture.

NUŽNOST I SLUČAJNOST

Vidjeli smo da opće, kako smo ga ovdje tretirali (tj. u smislu zakona) nije apstraktno, nego konkretno opće, tj. dolazi samo u jedinstvu sa svojim posebnim i pojedinačnim momentima i u pojedinačnim predmetima. Ono određuje ujedno i tok kretanja i razvoja pojedinačnog, te se kao takvo ispoljava kao nužnost. Nužnost je način ispoljavanja i djelovanja općeg,

tj. zakona različitih redova u prirodi. Jer svagdje gdje su dani ovi uvjeti za razvoj jedne vrste, ona se razvija nužnošću svoje imanentne određenosti kao vrste, reproducirajući sebe u izvjesnom broju individuuma. Međutim, dijalektička analiza nam pokazuje da u prirodi ne vlada apsolutna nužnost, nego da i slučajnost ima svoju objektivnu egzistenciju.

S obzirom na problem odnosa nužnosti i slučajnosti u historiji filozofske misli postojali su različiti pokušaji da se riješi taj problem. Ta tumačenja postoje uglavnom od tretiranja slučajnosti kao koincidencije dvaju kauzalnih nizova (Aristotel, Mill), preko mehanicističkog shvaćanja slučajnosti kao nepoznavanja uzroka (francuski materijalisti 18. st.), preko dijalektičkog tretiranja jedinstva nužnosti i slučajnosti (Hegel, marksizam), do nedeterminističkog shvaćanja tog problema, koje nastoji potpuno eliminirati nužnost (Boutroux, moderni pozitivizam i neki predstavnici prirodnih nauka).

Dijalektičko-materijalističko shvaćanje konkretnog općeg omogućava da se to pitanje dublje razmotri i shvati kao razliku od drugih pokušaja.

Budući da opće postoji i djeluje samo preko individualnih, pojedinačnih predmeta i pojava i u njima ono uvijek egzistira i s nizom pojavnih, pojedinačnih momenata, koji nisu neophodni izraz tog općeg (dakle nisu nužni) ne moraju biti ni bitni za egzistenciju neke vrste predmeta ili pojava, nego zavise od niza okolnosti, prvenstveno vanjskih.

Te individualne osobine ne sačinjavaju odlike vrste, one mogu biti različite od individuuma do individuuma, one nisu nužne s obzirom na razvoj vrste, one su ujedno beskrajno raznolike.

Tako je Hegel pisao u svojoj logici: »Prema tome, mi smatramo da je slučajno ono što može biti, a može i ne biti, može ovako, ali može i drugačije biti, i njegovo biti ili ne biti. ovako ili onako biti, nije zasnovano u njemu samom već u nečem drugom.« (Hegel, Dijalektika, Beograd 1939, str. 470.)

U ovakvu tumačenju identificira se slučajno s nebitnim, što uvijek ne mora biti. Ovo je ujedno osnovno shvaćanje slučajnosti, što, mislim, ne isključuje i ono već spomenuto shvaćanje da se slučajnost može tumačiti i kao koincidencija dviju samostalnih pojava koje nemaju inače nikakve međusobne veze.

I u jednom i u drugom primjeru slučajnost može da bude nebitna (nevažna), ali i bitna za sam razvoj određenog pojedinačnog (individuuma, društva itd.).

U ovom drugom navedenom slučaju sukobljavanje dviju pojava može da bude presudno za dalji razvoj jedne pojave, kao što i ne mora.

U prvom slučaju, za razvoj pojedinačnog slučajne su pojave pretežno nebitne, ali izvjesne slučajne .pojave mogu u razvoju jedne vrste postati i dominantne, dakle nužne i bitne. Na tom prijelazu slučajnog u nužno zasniva se u suštini i čitav darvinizam.

Iz svega ovoga se vidi da se pojam slučajnosti ne može apsolutno identificirati s pojmom nebitno, kao što se to katkad čini.

Treba još svakako posebno naglasiti da su te pojedinačne osobine i slučajnosti uopće isto tako posljedice izvjesnih, prvenstveno vanjskih uzroka, da su dakle determinirane. Drugo je pitanje koliko mi spoznajemo sve određene determinante niza slučajnosti, i u kojem stupnju ih možemo odrediti. Iz toga se vidi da se pojam determiniranosti i pojam nužnosti ne poklapaju. Nužnost je jedan od oblika determiniranosti kao što je obična uzročnost i konačno slučajnost.

Netačno razlikovanje ovih pojmova, neuviđanje ovog problema u svoj njegovoj složenosti, kao i neke druge pojave, naročito u mikrokozmičkom svijetu, dovele su neke mislioce naročito na području prirodnih nauka, da nasuprot starom, mehaničkom shvaćanju zakona kao apsolutne nužnosti proglase, zbog niza slučajnosti, koje zapravo svaku nužnost prate, izvjesne događaje indeterminiranim.

Sve do najnovijeg vremena u prirodnim naukama su se zadovoljavali strogim determinizmom Laplaceova tipa, koji je prolazio iz analize makroskopskih događaja. Izvanredan napredak moderne fizike, naročito u vezi s problematikom svjetlosti modificirao je u priličnoj mjeri stara shvaćanja.

Problematika zračenja užarenih tijela, koju klasična mehanika nije mogla riješiti, uvjetovala je nove fizikalne koncepcije, od kojih je Planckova ideja diskontinuiranosti, tj. diskontinuiranog emitiranja svjetlosne energije, svakako epohalna. Ona je toliko uzdrmala klasično shvaćanje valnog karaktera svjetlosti da Einstein nakon toga žrtvuje ovu posljed-

nju za račun korpuskularne. Time su udareni temelji kvantne mehanike, koja je u istraživanjima Bohra, Heisenberga, Schrödingera, De Broglia, Diraca, Borna i ostalih konačno postulirala dualistički karakter svjetlosti, tj. shvatila svjetlo kao korpuskularno i valno postojanje.

Sva ta istraživanja dovela su mnoge fizičare do pometnje. Nije ni čudo. Dugo godina ustaljeni pojmovi klasične mehanike rušili su se, »nepremostive« suprotnosti val-čestica pokazale su se u jedinstvu, te je sve to raznim pozitivistima poslužilo da opet insistiraju na svojim idealističkim zaključcima nasuprot »metafizičkim« interpretacijama materijalista. Zanimljiva je činjenica da svaki korjeniti korak koji ljudski um i znanost učini pokoleba izvjesne ljude u objektivnost i mogućnost ljudske spoznaje, umjesto da im upravo to bude i najočitiji dokaz snage ljudskog uma i beskonačnosti njegova procesa spoznavanja.

S obzirom na problem determinizma naročito važan moment u tom razvoju kvantne mehanike označava Heisenbergovo postavljanje principa neodređenosti.

Pokušaji utvrđivanja gibanja elektrona doveli su do rezultata koji se razlikuju od rezultata u klasičnoj mehanici. U ovoj posljednjoj potpuno gibanje neke tačke, ako za svaki pojedini momenat znamo položaj i brzinu te tačke. Međutim, zbog korpuskularno-valne strukture svjetlosti, mi ne možmo istodobno ustanoviti brzinu i položaj elektrona. Osim toga, obasjavanjem elektrona, da bismo utvrdili njegov položaj, mi ujedno utječemo na njega u tolikoj mjeri da on mijenja brzinu.

Heisenbergova relacija neodređenosti izražava da je principijelno nemoguće istodobno tačno ustanoviti brzinu i položaj elektrona, te se korpuskularna slika ne može tačnije primjenjivati nego što to dopuštaju relacije neodređenosti.

Budući da su te dvije komponente, položaj i brzina, bile bitne komponente u formuliranju principa kauzalnosti u klasičnoj mehanici, mnogi su tada zaključili da se u mikrofizici ne može uopće govoriti o kauzalnosti, tj. o determinizmu, nego o indeterminizmu.

Do takvih postavaka došli su Planck, Schrödinger, Heisenberg i dr. misleći da statistički karakter tih zakonitosti negira princip determinizma. O čemu se tu zapravo radi?

Nauka se bila naviknula na makrofizičke relacije, pri čemu su se mogle određivati osnovne komponente u jednom kauzalnom odnosu. Proučavanjem niza ostalih kauzalnih veza (u biologiji, psihologiji, sociologiji), koje zavise od velikog broja pojedinačnih kauzalnih odnosa, pri čemu svaki taj pojedinačni slučaj djeluje na osnovni rezultat i modificira ga — uvidjelo se da zakonitost ne proizlazi u apsolutno identičnom obliku, nego da se pokazuje kao tendencija, pri čemu se uglavnom pokazuje »osnovna linija« s beskrajnim modifikacijama.

Sam je zakon u ovim slučajevima integrirani rezultat niza tih interakcija, koje su uvjetovane i unutrašnjim i vanjskim momentima i djelovanjima. Zbog toga postoji veliki broj slučajnosti (koja je svaka za sebe determinirana) koje nužno moraju narušavati jednoobraznost (zakonitost u starom smislu riječi) događaja. Zato se zakonitost velikog broja događaja ne može drugačije izraziti nego statistički, pri čemu se uvijek dolazi do određivanja one »osnovne linije« događaja, tj. najveće čestine slučajeva.

U problemu Heisenbergove relacije neodređenosti imamo zapravo isti slučaj, koji je uz to potenciran našom danas još subjektivnom nemogućnošću da odredimo sve komponente svakog pojedinog slučaja.

Ali, upravo postojanje statističke zakonitosti dokazuje nam determiniranost, čak relativno jednaku determiniranost tih procesa. Jer, kad podjednaki uvjeti, intraatomne sile i ostale okolnosti, ne bi vršili zakonitu determiniranost, i kad bi se svaki elektron indeterministički vladao, onda bi ona »opća linija« događanja, tj. statistička zakonitost bila nemoguća, jer bi slobodne varijacije bile beskrajne. Upravo zato što *postoji* statistička zakonitost i vjerojatnost, to ukazuje na određenu nužnost tih procesa da se golem njihov broj mora upravo određeno odvijati uz niz slučajnosti koje su u takvim kompleksnim strukturama sasvim razumljive i nužne.

Sve ovo samo pokazuje da se i problem nužnosti i problem slučajnosti mora dijalektički shvatiti.

ZAKON PROŽIMANJA SUPROTNOSTI

Dalji opći zakon cjelokupne prirode, koji otkriva materijalistička dijalektika, jest zakon prožimanja suprotnosti. Sve

je u prirodi suprotstavljeno. Tim stavom smo obuhvatili svaku moguću suprotnost, od one najjednostavnije i najpovršnije, do onih suprotnosti koje su izvori razvitka.

Već najobičnija razlika među predmetima, a sve se razlikuje, pokazuje nam da nema ništa apsolutno identično, te dolazimo time do Leibnizova stava da ne postoje ni dvije stvari koje bi bile potpuno jednake.

U ovom promatranju ostaju stvari uglavnom indiferentne jedna prema drugoj. Mi uspoređujemo dvije stvari i otkrivamo, da su »suprotne« po izvjesnim svojstvima, tj. različite. Ali, isto tako otkrivamo da su i identične po izvjesnim svojstvima. Već prvi taj odnos suprotnosti: jednakost — nejednakost (istovjetnost — razlika) bitno je dijalektički, jer je jedna strana jedinstvena s drugom. Jednakost među nekim stvarima implicite sadržava i njihovu nejednakost, kao što njihove razlike sadrže nužno i neke jednakosti. Nejednakost upotrebnih vrijednosti roba može se izjednačivati samo time što im je nešto zajedničko, u čemu su jednake — tj. u prometnoj vrijednosti. I najdisparatnije stvari imaju barem tu jednakost što su izrazi, momenti razvoja materije uopće.

Dalji stupanj suprotnosti jesu pozitivno i negativno. Dok smo kod razlike imali indiferentan odnos tih suprotnih odredaba, kod ovih određenja imamo uvjetovanje jednog drugim, ili, kako je to Hegel pisao, svaki od ovih polova javlja se u drugom i samo je utoliko, ukoliko i onaj drugi postoji. U njegovim komentarima logike postoji jedno izanredno mjesto, koje nam razjašnjava ovaj odnos polarnosti: »Misli se da se u pozitivnom i negativnom ima apsolutna razlika. Međutim, pozitivno i negativno po sebi su isto i zato bi se pozitivno moglo zvati negativnim i obratno, negativno pozitivnim. Tako posjedovanje i dugovanje nisu dvije posebne, zasebne vrste posjedovanja. Ono što je kod jednog, kao dužnika, negativno, isto to je kod drugog, kao vjerovnika, pozitivno. U istom je slučaju put na istok u isto vrijeme i put na zapad. Tako se pozitivno i negativno međusobno uvjetuju i postoje samo u svojoj međusobnoj vezi. Sjevernog pola na magnetu ne može biti bez južnog pola, niti južnog pola bez sjevernog. Preplovimo li jedan magnet, nećemo imati u jednom komadu sjeverni pol, a u drugom južni pol. Isto tako u elektricitetu pozitivni i negativni elektricitet nisu dva raznolika fluida koji bi posto-

jali svaki za sebe. U suprotstavljanju nema ono, što je razlikovano prema sebi, nešto uopće drugo, već ima svoje drugo.« (Hegel, Dijalektika, str. 424.)

I konačno, imamo suprotstavljanje raznih tendencija i snaga u svakom razvitku, što je jedan od bitnih momenata razvitka. Lenjin je naročito poklanjao pažnju ovom momentu, te je u svojim bilješkama ostavio mnoga mjesta koja se odnose na ovaj problem, naglašavajući da tek ovim momentima možemo tumačiti samokretanje. U svom poznatom fragmentu o dijalektici on iznosi razne oblike suprotnosti od pozitivnog i negativnog preko akcije i reakcije do klasne borbe.

Sve te suprotnosti, kako smo dosad vidjeli, nemaju isti karakter. Dok jedne imaju karakter samo razlike, druge pozitivnog i negativnog, ove nam govore da nema niti mogućnosti egzistencije bez suštinske suprotstavljenosti (npr. suprotne sile u atomu, planetarnim sistemima itd.), suprotstavljenost sila i njihova borba u posebnim sferama objektivne stvarnosti pokazuju osnovne snage na kojima počiva razvitak.

Kad analiziramo bilo koji razvitak, vidimo da ne postoji organsko rastenje cjeline (kao jedinstva) prema novim oblicima, nego da je to rastenje uvijek uvjetovano *unutrašnjim* polariziranjem snaga, unutrašnjim suprotnostima koje se nalaze u jedinstvu. Jedinstvo ne znači samo povremenu, relativnu ravnotežu i mirovanje, nego i neophodnost svake strane suprotnosti i njihov veći ili manji stupanj polariziranja. Osim toga, treba još naglasiti i to da ne postoji samo jedan oblik ispoljavanja ovih suprotnosti, nego svaki predmet u svom razvoju pokazuje i više tih oblika. Tako npr. u biološkom svijetu Engels spominje suprotnosti nasljeđivanja i prilagođivanja; u povijesti nije npr. klasna borba jedini oblik (postoje suprotnosti između proizvodnih snaga i odnosa, između pojedinih grupacija itd.). Ukratko, razvitak ne postoji bez unutrašnjeg polariziranja snaga, bez unutrašnjih suprotnosti, koje su stvarni izvor i pokretač razvoja.

ZAKON NEGACIJE NEGACIJE

Zakon jedinstva i borbe suprotnosti govori nam o dinamičnim snagama svakog razvitka, o imanentnim suprotnim tendencijama preko kojih se razvitak vrši.

Svaki razvoj nužno pretpostavlja, kako smo vidjeli u prijašnjim poglavljima, kvalitativnu promjenu predmeta. Bez takve promjene nema razvitka u smislu nastajanja novih prirodnih oblika (bioloških, socijalnih), te nam je zakon prijelaza kvantiteta u kvalitet ukazivao na rezultate i čvorne momente svakog razvoja.

Zakon jedinstva i borbe suprotnosti nam je ukazivao na unutrašnje pokretačke snage svakog razvoja, ali nam sam po sebi nije govorio o ishodu borbe tih suprotnosti.

Zakon negacije negacije je kao neka kopča između ova dva zakona, a u samoj stvarnosti objektivni most koji nam služi za razumijevanje veze između ta dva stanja svakog procesa: između stadija razvoja i odnosa suprotnosti i stanja prijelaza u novi kvalitet.

Ovu zakonitost (kao i pređašnji zakon) najbolje ćemo razumjeti ako analiziramo bitnu protivrječnost svakog predmeta, koja nam je dana njegovom kvalitativnom granicom.

Svako pojedinačno samim tim što je određeno (determinirano) izvjesnim kvalitetima, ono ujedno *nije* sve ostalo što karakterizira druge predmete. Upravo ta kvalitativna (a svakako i kvantitativna) određenost, granica tog predmeta, i jest ona osnova koja omogućava njegovo kretanje, razvoj i preobražavanje. Ali upravo time što ono jest samo određeno nešto, rekli smo da ujedno i nije sve ono drugo, tj. kako je to već izrazio Spinoza, a kasnije Hegel i Marx, determinatio est negatio. Svaka determinacija, svako određenje u suštini je i negacija, negacija svega drugog. Ona samo pokazuje da svako pojedinačno nije po sebi beskonačno, nego u sebi protivrječno.

U svakom razvoju imamo nastajanje novih sadržaja, novih snaga u tom pojedinačnom (organizmu, društvu itd.), koje sve više dolaze u suprotnost sa svojom vlastitom negacijom, tj. s okvirima, kvalitativnom granicom, u kojoj se razvijaju. Borba tih suprotnosti u ovim se slučajevima ((a te suprotnosti označavaju onu bitnu suprotstavljenost) očituje kao borba novih snaga, novih sadržaja sa starom formom, sa starom strukturom predmeta. U svakom uspješnom razvoju te nove snage na izvjesnom svom stupnju razvitka negiraju (ukidaju) svoju suprotnost, svoju kvalitativnu granicu, svoju negaciju. Taj akt je negacija negacije, revolucionarni moment koji spaja

dvije faze evolucije. Unutrašnji sadržaj toga revolucionarnog akta jest i nastajanje novih kvaliteta.

Razmotrimo li bilo koji slučaj razvitka, otkrit ćemo u osnovi sve ove elemente. Buržoaski način proizvodnje, buržoaski proizvodni odnosi, npr., jesu ona unutrašnja granica tog društva, njegova prva negacija. Rastenjem proizvodnih snaga, tog novog društvenog sadržaja, taj razvoj dolazi u suprotnost, a konačno i u protivrječnosti (jer protivrječnost jest daljnja zaoštrenost suprotnosti), do negiranja te svoje granice, te svoje negacije, tj. buržoaskih proizvodnih odnosa, a taj akt je negacija negacije i ujedno prijelaz u novi društveni kvalitet — socijalizam.

Sasvim je jasno da se ove suprotnosti u društvu ispoljavaju i odvijaju u ljudskom materijalu, da tako kažemo, jer je čovjek glavni akter historije. U klasnom društvu te unutrašnje suprotnosti između stare kvalitativne granice (starih proizvodnih odnosa, jednom riječju starog društva) i novih snaga očituju se kao klasne suprotnosti i klasna borba, gdje jedne klase zastupaju te stare oblike i sadržaje, a druge klase nove oblike i sadržaje. Političke i socijalne revolucije nužni su rezultati tih unutrašnjih suprotnosti i protivrječnosti, bez kojih i nema prijelaza u kvalitativno nova društvena stanja. Svaki je prijelaz u novi društveni oblik dakle revolucija, pa tako nužno i prijelaz iz kapitalizma u socijalizam i iz socijalizma u komunizam. Samo što ovaj posljednji prijelaz neće više imati karakter i političkog prevrata.

ČOVJEK I SLOBODA

Marksistička filozofska koncepcija sjedinjuje u sebi jednu protivrječnost: princip slobodne ljudske ličnosti, ličnosti-kreatora i opću determiniranost prirodnog i prirodno-historijskog zbivanja. Protivrječnost koja je bila osnovna teškoća i preokupacija većine filozofskih nastojanja, a koja zapravo izražava protivrječnost koja je dana u samom toku stvari i čovjekovom postojanju.

Vjekovne raspre determinista i indeterminista, obzirom na problem ljudske slobode, ostat će dokumenti tih perma-

nentnih nastojanja da se riješi ovo pitanje. A preko Spinozinih i Hegelovih koncepcija o slobodi kao spoznatoj nužnosti, Marxovo rješavanje ovog pitanja unijelo je i daljnje komponente u osvjetljavanju te ljudske enigme.

Covjek, samim tim što je organski, neodoljiivi dio cjelokupnog ovog prirodnog kretanja nužno je determiniran nizom zakona koji su jedinstveni i za prirodu u cjelini i za ona specifična područja prirode kojima i čovjek pripada. Prema tome je i ograničen tim određenjima i zakonima. I kao fizičko i kao organsko biće ograničen je kao i svako drugo biće nizom fizičkih i bioloških determinanata, prema kojima su mogućnost izražavanja njegove slobode, njegovo slobodno djelovanje, njegove mogućnosti — ograničeni. I kao društveno biće čovjek je ukupnost društvenih odnosa, njegova historijska kao i duhovna aktivnost određeni su nizom motiva — od ekonomsko-socijalnih, do ideoloških i personalnih.

O činjenici da je čovjek determiniran, određen, uvjetovan nizom prirodno-historijskih momenata — ne može biti nikakve sumnje. Također da se i mnogih od njih nikada ne može u potpunosti osloboditi.

Međutim, čovjek je i stvaralac, a kreacija bez slobode ne postoji. Suština se te ljudske slobode nikako ne može sastojati samo u tome, kao što neki misle, u »slobodi« izbora između raznih motiva. Svođenje slobode na tu mogućnost znači, zapravo, umanjiti značenje čovjeka, jer taj izbor može biti uvjetovan i najobičnijim nagonskim, utilitarnim, itd. momentima.

Problem je mnogo dublji, pri čemu ljudska svijest i dobiva na svojoj važnosti i moći.

Indeterminizam nikako ne vidi sva već spomenuta čovjekova ograničenja koja u tolikoj mjeri determiniraju njegovu djelatnost da o nekoj apsolutnoj slobodi uopće ne može biti govora. Determinizam, naprotiv, ne uviđa značenje i mogućnosti ljudske svijesti i svjesne aktivnosti, tj. onaj faktor koji u strogi determinizam unosi nove elemente.

Čovjek nije samo produkt stihijskog razvoja, on nije u svojoj raznovrsnoj djelatnosti, samo slijepo oruđe nužnosti, jer on tu nužnost i spoznaje, prema toj spoznaji prilagođuje i svoje vladanje, iskorišćuje niz sila i stihija kojima bi inače podlegao itd. Stupanj njegove slobode zavisi od stupnja spo-

znaje nužnosti, ili, kako su to klasici marksizma formulirali, sa Spinozom i Hegelom, sloboda je spoznata nužnost.

Najnovija marksistička filozofija je međutim ukazala na još jedno fundamentalnije shvaćanje slobode koje je bitno povezano sa Marxovim temeljnim stavom o čovjeku kao biću prakse. Stvaralačka praksa je nemoguća bez slobode kao konstitutivnog, suštinskog momenta čovjekova bivstvovanja. Marx je u svojim *Manuskriptima* pisao da je rodni život čovjeka njegov proizvodni život. »To je život koji proizvodi život. U načinu životne djelatnosti leži cjelokupan karakter vrste, njen rodni karakter, a slobodna svjesna djelatnost je čovjekov rodni karakter.« (Ekonomsko-filozofski rukopisi, Rani radovi, str. 251) Razlikujući životinju koja »proizvodi« jednostrano, po mjeri i potrebi svoje vrste i pod vlašću neposredne fizičke potrebe, Marx naglašava da čovjek tek onda stvarno proizvodi kad je oslobođen od fizičke potrebe i prema zakonima koje i sam stvara. Ovdje je sloboda shvaćena kao konstitutivni moment čovjekove prakse kao bivstva, temeljnog određenja samog čovjeka.

Sloboda je, dakle, historijska kategorija, proizvod historijskog razvitka i razvoja kao i sve historijsko. Spoznajom sve većeg broja zakona kojima je podvrgnut, čovjek postaje sve slobodniji u svojoj društvenoj akciji, kao što je čovjekova akcija i promjena svijeta omogućena tek slobodom kao bitnim određenjem čovjeka. Otkrivanjem niza determinanata njegova socijalnog i duhovnog života, on se sve više oslobađa niza drugih ograničenja kojima je podložan. Jer, nesloboda čovjekova nije dana samo na društveno-ekonomskom području, nego i na ideološkom, na kojem u vidu raznih oblika alijenacije čovjek zapravo nije svjestan mogućnosti svoje slobode kao ni pravih determinanata svoga života.

Historija čovjeka je i historija njegova otuđenja i ujedno oslobađanje raznih oblika otuđenja. Konkretno historijski alijenacija obuhvaća sve sfere ljudske egzistencije: ekonomsku, političku i u najširem smislu ideološku.

Marx je u svom ranom periodu odmah uvidio jednostranost Feuerbachova tretiranja problema otuđenja samo kao religiozne alijenacije. U četvrtoj svojoj tezi je to pregnantno formulirao: »Feuerbach polazi od činjenice religioznog samootuđivanja, udvajanja svijeta na religiozan, zamišljen svijet i

stvaran svijet. Njegov posao se sastoji u tome da religiozni svijet svede na njegovu svjetsku osnovicu. On ne opaža da poslije dovršenja tog posla glavno još ostaje da se uradi. Naime, činjenica da se svjetska osnovica odiže od same sebe i da se kao samostalno carstvo fiksira u oblacima, može se objasniti samo time što je ta svjetska onovica pocijepana u sebi i protivrječna u sebi. Prema tome, treba nju najprije razumjeti u njenoj protivrječnosti, a zatim je praktički revolucionirati uklanjanjem te protivrječnosti. Pošto je npr. otkriveno da zemaljska porodica čini tajnu svete porodice, mora se prva teoretski kritizirati i praktički preobraziti.« (K. Marx, IV teza o Feuerbachu.)

Kompleksnije obuhvaćajući problematiku čovjeka Marx je odmah spoznao da protivrječnosti njegovih ideoloških oblika nisu samosvojni i izolirani proizvod niti njegove svijesti, niti nekakva apstraktnog čovjeka, nego da je on »sveukupnost društvenih« odnosa i da se rješenje nalazi u otkrivanju protivrječnosti njegova života u totalitetu.

Zato Marxova preokupacija o problemu ljudske slobode i, tačnije, čovjekova oslobađanja prelazi uske horizonte ideološke sfere i prodire u analizu čovjekovih temeljnih određenja kao svjesno-praktičkog bića. Stvarnost čovjekove egzistencije nije samo misaonost. Ljudski odnosi nisu samo idejni odnosi. Ljudska praksa, osjetilna akcija, djelatnost, rad jesu njegova suštinska određenja po kojima se on razlikuje od drugih bića i po kojima je on postao čovjekom.

Ali i sam rad ne postoji kao rad uopće, nego samo u svojim specifičnim oblicima. Radni odnos je društveni odnos, ali se u društvu privatnog vlasništva, naročito visokorazvijenom suvremenom društvu privatnog vlasništva, javlja u iskrivljenom obliku, u obliku samootuđenja. »U određenju da se radnik prema *proizvodu svoga rada* odnosi kao prema *tuđem* predmetu, leže sve te konsekvencije. Jer prema toj pretpostavci je jasno: ukoliko se radnik više izradi, utoliko moćniji postaje tuđi, predmetni svijet koji on stvara sebi nasuprot, utoliko postaje siromašniji on sam, njegov unutrašnji svijet, utoliko njemu samome manje pripada. Isto je tako u religiji. Ukoliko čovjek više stavlja u boga, utoliko manje zadržava u sebi. Radnik stavlja svoj život u predmet; ali sad život ne pripada više njemu, nego predmetu. Ukoliko je, dakle, veća ta

djelatnost, utoliko je bespredmetniji radnik. Što je proizvod njegova rada, to nije on. Ukoliko je, dakle, veći taj proizvod, utoliko je manji on sam. *Ospoljenje* radnika u njegovu proizvodu znači ne samo da njegov rad postaje predmet, *vanjska* egzistencija, nego da rad egzistira *izvan njega*, nezavisno, tuđe i postaje njemu nasuprot samostalna sila, da mu se život koji je dao predmetu suprotstavlja neprijateljski i strano.« (K. Marx, Ekonomsko-filozofski rukopisi, Ibid. str. 246—247.)

Ali, radnik se ne može odnositi tuđe prema svom vlastitom produktu, rezultat rada ne može biti *otuđenje* radnika, ako to otuđenje nije konstitutivna strana same produkcije. Radnik, dakle, otuđuje samog sebe u aktu same produkcije, produkcija je djelatno otuđivanje, a osnova te stvarnosti je sistem privatnog vlasništva, sistem odvojenosti proizvođača od proizvoda njegova rada, koji daje mogućnost raspolaganja njegovim proizvodom drugoj nekoj društvenoj grupaciji koja ga nije proizvela. Zato se specifičnost rada u kapitalizmu ispoljava u tome da je »rad *spoljašnji* radniku, tj. da ne pripada njegovoj suštini, da se on stoga u svom radu ne potvrđuje, nego poriče, da se ne osjeća sretnim, nego nesretnim da ne razvija slobodnu fizičku i duhovnu energiju, nego mrcvari svoju prirodu i upropaštava svoj duh.« (K. Marx, Ibidem, str. 248.)

U činjenici ekonomskog otuđenja Marx je pronašao i korijen svakog drugog oblika alijenacije. Konsekvencije ove ekonomske alijenacije pogađaju ne samo radnika nego i kapitalista i čitavo društvo kao cjelinu. Produkt u koji je radnik opredmetio i otuđio jedan dio svoje radne snage postaje u društvu konkurencije i anarhije u proizvodnji nepoznanica prema njemu kao i prema vlasniku tih proizvoda. Predmet rada, roba, tuđa i jednom i drugom, poprima time izvjesna obilježja koja izgledaju kao njezina vlastita određenja, nezavisna od svega drugog. Vrijednost te robe, njen karakter i značenje, kao da je nešto što je samosvojno, kao da nije rezultat jednog određenog društvenog odnosa. A to uvjerenje postaje čvršće kad o kolebanjima tržišta, o manjku ili suvišku tih roba ovise i same ljudske egzistencije, kad ćudljivost egzistencije tih roba unosi takav nemir i neizvjesnost u ljudsko egzistiranje da traženje nekog čvrstog uporišta, pa makar

i apstraktnog, iluzornog, postaje svakodnevna psihološka potreba.

Ovdje se Marxove analize u »Kapitalu« direktno nadovezuju na njegova rana istraživanja i koncepcije. Pokazavši da tajanstveni karakter robe ne potječe iz njene upotrebne vrijednosti, zaključuje da se »tajanstvenost robnog oblika sastoji jednostavno u tome što on ljudima društvene karaktere njihova vlastitog rada odrazuje kao karaktere koji objektivno pripadaju samim proizvodima rada, kao društvena svojstva koja te stvari imaju od prirode, a otuda im se i društveni odnos proizvođača prema cjelokupnom radu odrazuje kao društveni odnos koji izvan njih postoji među predmetima. Ovim quid pro quo proizvodi rada postaju robe, ćutilno nadćutilne ili društvene stvari. Tako se i svjetlosni dojam neke stvari na živac vida, ne pokazuje kao subjektivni nadražaj samog živca vida, već kao objektivni oblik, stvar izvan oka. Ali pri gledanju stvar, vanjski predmet, doista baca svjetlost na drugu stvar, na oko. Tu imamo fizički odnos među fizičkim stvarima. Protivno tome, robni oblik i odnos vrijednosti proizvoda rada u kome se on ispoljava nemaju apsolutno nikakve veze s njihovom fizičkom prirodom i onim odnosima među stvarima koji iz nje proistječu. Ovdje se zbiva samo to da određeni društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantazmagoričan oblik odnosa među stvarima. Pa zbog toga, da bismo našli analogiju, moramo pribjeći maglovitim sferama vjerskog svijeta. U njemu se proizvodi ljudskih glava čine samostalna obličja, obdarena vlastitim životom, i koja se nalaze u odnosima među sobom kao i ljudima. Ovako je i s proizvodima ljudskih ruku u robnom svijetu. Ovo ja nazivam fetišizmom koji prianja za proizvode rada čim se proizvode kao robe, i koji je zbog toga nerazdvojno skopčan s robnom proizvodnjom. Taj fetiški karakter robnog svijeta potječe, kako je prednja analiza već pokazala, iz osobitog društvenog karaktera rada koji proizvodi robu.« (K. Marx, Kapital I, str. 37—38.)

Čovjek ne može, dakle, biti slobodan u historijskim okvirima i mogućnostima koje su mu danas dane dok god ne uvidi da su karakter i posljedice (ekonomske, političke i ideološke) robnog svijeta uvjetovani karakterom društvenih odnosa,

da je fetišizam robe jedna strana procesa alijenacije koji je svojstven savremenom društvu.

U tim kompleksnim relacijama modernog čovjeka ekonomsko otuđenje je osnova svih ostalih oblika otuđenja. Sistem koji omogućuje samootuđenje u proizvodnji nužno je sistem zavisnosti, eksploatacije, neslobode.

Čovjek, stvarni stvaralac društvenih vrijednosti, otuđuje svoje vlastite društvene snage u obliku političke snage, države, koja postaje sila nad onima koji su zapravo pretpostavka mogućnosti njene egzistencije. Čovjek, stvaralac dobara i društvenih odnosa, postaje zavisan i bespravan pred svojim vlastitim tvorevinama. Stvarnost neizvjesnosti, bespravnosti, potlačenosti, neimaštine nužno ima kao posljedicu na drugoj strani stvaranje iluzija o jednoj stvarnosti kao kompenzaciji svih onih zemaljskih negativnosti. Osnovu religioznog otuđenja treba dakle tražiti u društveno-ekonomskom otuđenju čovjekovu; religioznu neslobodu treba tražiti u stvarnoj, ekonomskoj i političkoj neslobodi.

»Stoga je pozitivno ukidanje *privatnog vlasništva* kao prisvajanje *čovjekova* života *pozitivno* ukidanje svakog otuđenja, dakle povratka čovjeka iz religije, porodice, države itd. u svoje *ljudsko*, tj. *društveno* postojanje. *Religiozno* otuđenje kao takvo događa se samo u području *svijesti* čovjekove unutrašnjosti, ali ekonomsko otuđenje je otuđenje zbiljskog *života* — stoga njegovo ukidanje obuhvaća obje strane.« (K. Marx, Ekonomsko-filozofski rukopisi, str. 276.)

Osnovno pitanje je dakle dokinuće ekonomskog otuđenja, jer je ono otuđenje stvarnog života; dokinuće te sfere otuđenja obuhvaća zato nužno i sve ostale. Zato za Marxa nije bilo samo političko pitanje, nego ljudsko, preduvjet čovjekove svestrane egzistencije. Jer, čovjek je biće koje se svestrano odnosi prema stvarnosti.

Nedostatak je toga svestranog odnosa u klasnom društvu obilježje dehumanizacije čovjeka, parcijalizacije čovjekove ličnosti, svođenje ljudi na ograničene automate i strojeve. Vraćanje čovjeku mogućnosti svestranog odnosa prema stvarnosti osnova je novog humanizma. Nemoguće je izgraditi društvo koje će počivati na principima humanizma a da se ne dokine stvarnost čovjekove otuđenosti, čovjekove životne prikova-

nosti uz izvjesne jednolične aktivnosti i političko-ekonomske zavisnosti.

Feuerbachov humanizam bio je također realan humanizam, ukoliko je težio ostvarenju takvih odnosa konkretnoga, osjetilnog čovjeka; ali je uz to bio isto toliko apstraktan, ukoliko je sve svodio na prevladavanje religiozne otuđenosti i nije uočavao stvarne osnove svake određenosti. Feuerbach je zato nužno ostao na sporednom putu historijskog razvitka, koji je sa stvarnim glavnim putem imao samo zajednički početak.

Marxov humanizam kao ostvarenje čovjekove »ljudskosti«, generičkog bića čovjekova, kao ostvarenje svestranih bogatih mogućnosti čovjekova odnosa prema stvarnosti — zasnovan je i na svestranoj promjeni samih odnosa koji su negacija te svestranosti, ljudskosti. To dokidanje klasnih odnosa, odnosa privatnog vlaništva, zavisnost, gospodstva, jednom riječi otuđenosti, može biti tek osnova da se »pretpostaviš *čovjeka kao čovjeka*, a njegov odnos prema svijetu kao ljudski odnos«, da se tako može »zamijeniti ljubav samo za ljubav, povjerenje samo za povjerenje itd.«. (K. Marx, Ibidem, str 312.)

Marksizam je u našem vijeku uvelike zanemarivao ovu problematiku, koja je uskoro postala jedan od centralnih preokupacija građanske filozofije. Marksisti su do danas prvenstveno orijentirani na revolucionarnu akciju i ekonomske probleme kao osnovne, silom svog položaja kao revolucionari, zanemarivali mnoga teoretska pitanja. I u samom Engelsovu određenju filozofije kao dijalektike i logike očitovao se utjecaj znanosti i metodološke preokupiranosti filozofije u drugoj polovini prošlog vijeka.

Sasvim je tačno da je revolucionarna akcija današnjice ona najdublja i najstvarnija osnova mogućnosti etičkog preobražaja, najmoralniji akt suvremenog progresivnog dijela čovječanstva. Ali nije ni ona, kao izolirani akt, ni moguća ni do kraja djelotvorna. Proces čovjekova oslobađanja nije njome odjednom riješen, jer je to dugotrajan proces. Kritika ljudskih odnosa, devijacija i alijenacija preostaje kao stalni ljudski zadatak. Zadatak jedne stvaralačke filozofije nije, dakle, da čovjeku dade samo znanstvenu viziju svijeta nego da mu bude i teoretsko sredstvo za prevladavanje svih oblika idejnih alijenacija kao i putokaz u njegovoj historijskoj borbi za oslo-

bađanjem od svega što koči, sputava, degradira, mistificira, jednom riječi dehumanizira.

Cjelokupnim ovim misaonim stavom marksistička filozofija je jednom zauvijek teoretski uklonila religiozni i idealistički misticizam u tumačenju čovjeka i njegova mišljenja. Sam čovjek, dakle, zavisi od samoga sebe i od prirode. Ne postoje nikakve natprirodne sile, niti neke nepoznanice koje se ne mogu otkriti. Čovjek je djelo samoga sebe. Smisao života je smisao koji mu čovjek daje. I sav njegov napredak zavisi opet od njega samoga, i ni od kakvih fantastičnih iluzija i produkata njegova vlastitog mišljenja. Koliko čovjek uspije da praktički ovlada i spozna prirodne i društvene zakone, toliko će on dalje napredovati. Ni od čega drugog taj razvitak ne zavisi.

Ne zapadanjem u fatalizam, priznavanjem slučajnosti i pojedinačnog faktora koji može da djeluje, u smislu devijacija, na tok nužnosti, marksistička filozofija je bitno aktivistička. Štaviše, ona prevladava sav aktivizam idealističkih sistema — jer ne poznaje samo misaonu aktivnost nego i konkretnu, praktičku, osjetilnu, stvarnu.

Čovjek je suštinski stvaralac. I jedino kao takav čovjek je čovjek. Biće koje preoblikuje svijet, prirodu, historiju, preoblikuje ujedno i sebe. Razvija svoju spoznaju. Jednom riječju ima historiju. Čovjek je jedino historijsko biće, jer ne ponavlja samo zakone svoje vrste nego i stvara svojom historijskom djelatnošću nove redove zakona i razvoj mu je suštinsko kretanje prema sve većoj slobodi.

Iako je to kretanje nužno imalo svoje teške ograničenosti, iako je totalitet ljudskog bića bio sputavan raznim oblicima alijenacije, čovjek je jedini i svjestan i u mogućnosti da prevlada ta ograničenja. Svaka etapa ljudske historije je jedan od stupnjeva borbe za ljudskost. Suvremena etapa ljudskog oslobađanja je momenat oslobađanja čovjeka od bitnih oblika njegova otuđenja.

DRUGO POGLAVLJE

OSNOVNA ZAKONITOST HISTORIJSKOG RAZVITKA

Glavna teškoća idealističkog interpretiranja historijskog razvitka jest u tome što nikad nije moglo protumačiti zašto se u određenim historijskim momentima javljaju isti ili slični društveni sistemi, iste ili slične političke, pravne, filozofske itd. koncepcije. Koja je to zakonitost ljudskog duha da stvara iste ili relativno jednake društvene sisteme i ideologije u Engleskoj u 17. st., Francuskoj u 18. st., u Njemačkoj u 19. st., itd.?

Takvu zakonitost, koja bi bila osnovana na autonomiji, primarnosti ljudskog duha, svijesti, ni jedan idealizam nije mogao pronaći.

Marx je, odbacivši sve iluzije o čovjeku kao »momentu razvoja ideje«, »samosvijesti«, »apsoluta« itd. shvatio čovjeka kao konkretno, stvarno, radno biće sa svim njegovim kompleksnim odnosima prema stvarnosti i društvu, počevši od nagonskog odnosa samoodržanja, praktično-radnog odnosa, do želja, interesa, potreba, ideala itd., koje čine sastavni dio njegove ličnosti. Ta, jednom riječju, psihologija društvenog čovjeka, koja varira i mijenja se iz epohe u epohu, pa i u mnogim kraćim vremenskim razmacima, nužno se mora razlikovati kod ljudi koji u jednom društvenom sistemu zauzimaju različite društvene položaje, kao što će se podurati u nekim osnovnim momentima kod slojeva u različitim zemljama, ali istog društvenog položaja.

Određenje, dakle, ideologije izražavat će shvaćanja, težnje, interese, način života itd. pojedinih društvenih slojeva, a taj njihov svjesni položaj u društvu ovisi opet o cjelokupnoj

društveno-historijskoj konstelaciji, socijalno-političkom uređenju odnosne zajednice.

A od čega zavisi u suštini ta društvena konstelacija, to socijalno-političko uređenje? Što je bitna osnova feudalnog odnosa između seljaka kmeta i feudalca, što je bitna osnova građanskih odnosa između proletera i buržoazije, seljaka i svih ostalih slojeva koje to društvo nužno pretpostavlja? — Suština svakog tog odnosa je upravo ekonomski odnos, tj. mjesto koje zauzima pojedina klasa ili društveni sloj u određenom sistemu ekonomskih odnosa. Tko drži ekonomska sredstva u svojim rukama, kakav je njegov položaj u odnosu prema drugima — to sačinjava »anatomiju« svakog društva, konkretnu materijalnu strukturu koja je podloga svega što je dosad rečeno.

Prema tome, ne možemo proučavati psihologiju društvenog čovjeka, a ni njegove ideološke izraze bez razumijevanja ekonomike, ekonomskih odnosa određene epohe ili određenog društva.

Međutim, i sama ekonomika, tj. ekonomski odnosi, nisu nešto stalno, okamenjeno i vječno. I oni su u neprestanom mijenjanju, a proizvodne snage (oruđa za proizvodnju i ljudi sa svim svojim radnim iskustvom i znanjem), najrevolucionarniji su element historijskog kretanja, ona pojedinačnost koja svojim razvitkom dovodi do rušenja jednih, a stvaranja novih društvenih odnosa, novih odnosa ljudi među sobom, novih teorija, ideala, shvaćanja, jednom riječju ideologija.

Ako analiziramo razvitak dosadašnje historije, vidjet ćemo da je osnova svakog dosadašnjeg historijskog prevrata bila upravo u tome što je razvitak proizvodnih snaga na određenom stupnju došao u protivrječnost s postojećim ekonomskim odnosima u proizvodnji. Stari proizvodni odnosi nužno se moraju dokidati da bi razvoj čovjeka nesmetano mogao teći dalje. U tome se sastoji suština prijelaza iz prvobitne zajednice u robovlasničko društvo, iz ovoga u feudalno, iz feudalnog u buržoasko, iz buržoaskog u socijalističko. To su ujedno i osnovne dosadašnje društveno-ekonomske formacije, čiju strukturu i treba da istražuje, kao jedan od važnih svojih zadataka, marksistička sociologija. Ove misli čine temelj materijalističkog shvaćanja historije ili historijskog materijalizma.

Jedan je od osnovnih prigovora idealističkih sociologa i filozofa da ekonomski odnosi nisu nikakvi materijalni odnosi, nego duhovni odnosi, pa prema tome, ako zauzmemo Marxovo stajalište, opet duhovni odnosi čine osnovu društvenoga razvoja, a ne materijalni odnosi.

Sasvim je tačno da ljudski odnos ne može biti samo jednostran materijalni odnos, kao što čovjek uopće ne može biti samo praktično, radno biće, a da nije istovremeno i misaono. Pa ako u ekonomskom odnosu vidimo samo jednu stranu duhovne komunikacije, onda naravno nećemo nikada moći razumjeti materijalni karakter tog odnosa. Jer, posjedovanje sredstava za proizvodnju, posjedovanje i samog čovjeka, npr. roba ili kmeta, kupovanje tuđe radne snage koja vlasniku ne stvara nikakvu samo duhovnu komunikaciju i duhovne vrednote, nego materijalno opipljive robe, sredstva za život i uživanje — jest najobičnije materijalno posjedovanje i materijalni odnos. Ne praviti danas razliku između stotinu talira u predodžbi, tj. duhovnom posjedovanju, i stotinu talira u lisnici, tj. materijalnom posjedovanju — znači nalaziti se na stupnju filozofiranja koje ide još iza samog idealista Kanta.

Svaki je ljudski odnos uglavnom i svjesni odnos. Čovjek je ujedno i onaj revolucionarni element svoje historije, koji se i sam mijenja i koji svjesno mijenja i sama oruđa za proizvodnju (mijenjajući time i samoga sebe), čiji razvoj i dovodi do nužnosti dokidanja određenih starih ekonomskih odnosa. Upravo na ovoj konstataciji počiva još jedan prigovor, prema kojemu je svijest, čovjek, taj koji mijenja historiju, pa zato ne može biti nikakve determiniranosti, dakle ni zakonitosti (Rickert, Wundt). Ali te pretpostavke ne uzimaju u obzir da čovjek (svaki čovjek) ulazi uvijek u izvjesne određene proizvodne (ekonomske) odnose, koji su se već formirali, da ih on zatječe, kao što zatječe svu sumu znanja prethodnih epoha. Njegova djelatnost je, dakle, jasno uokvirena i ograničena: određenim stupnjem razvoja proizvodnih snaga, određenim ekonomskim i društvenim odnosima uopće, određenim stupnjem razvoja nauke i ideologije uopće. On prema tome ne može izaći iz okvira svoga društva, kao što ne može raditi ni za drugo novo društvo, nego samo za ono za koje su eventualno dane materijalne i duhovne pretpostavke u onom u kojem sam živi. Iako je, dakle, čovjek jedini stvaralac historije

i samoga sebe, on je stvara uvijek na osnovu zatečenih materijalnih snaga i odnosa, njegove ideje bit će revolucionarne samo ako su tačno izrazile zakone-tendencije i najrealnije mogućnosti daljeg historijskog kretanja. U svakom drugom slučaju njegove ideje i djelovanje bit će reakcionarni ili utopijski.

KATEGORIJA DRUŠTVENO-EKONOMSKE FORMACIJE

Pojam društveno-ekonomske formacije pripada najvažnijim sociološkim kategorijama marksizma. Moglo bi se gotovo reći da je ona posredna karika između pojedinačnog i općeg, između pojedinačne zemlje koja se istražuje i društva uopće s njegovim općim karakteristikama i zakonima. U toku historijskog razvitka nemamo slučaj da se isti proizvodni odnosi samo kao takvi razvijaju, jačaju itd. Društvo je u toku svoga razvitka dosad stvorilo nekoliko kvalitativno različitih tipova društvenih odnosa, koji svaki za sebe čine poseban društveni organizam. Budući da se radi o posebnim, kvalitativno različitim stupnjevima društvenog kretanja i organizacije — iz toga proizlazi da su posrijedi takvi sistemi, koji imaju svoje posebne zakone rastenja, razvoja, funkcioniranja i prijelaza u druge forme društvene organizacije.

Takve socijalne cjeline, sisteme, koji se po svojoj društveno-ekonomskoj strukturi, proizvodnim i društvenim odnosima uopće razlikuju od ostalih struktura — Marx je nazvao društveno-ekonomskim formacijama.

Možemo reći da se opće zakonitosti koje smo spomenuli u prvom poglavlju zapravo prelamaju, realiziraju, upravo u tim specifičnim formama pojedine društveno-eknomske formacije (naravno uvijek i u pojedinačnim okolnostima i karakteristikama neke pojedinačne zemlje).

Tako možemo do danas razlikovati: prvobitnu zajednicu, robovlasničku društveno-ekonomsku formaciju, feudalizam, kapitalizam i komunizam. Pri tome se još uvijek postavlja pitanje može li se prvobitna zajednica uzeti samo kao jedna formacija, a jednako i komunizam, od kojeg zasad poznajemo barem socijalističku fazu razvitka. To su još uvijek pitanja koja sociologija treba da riješi.

Pojam društveno-ekonomske formacije je eminentno sociološka kategorija, jedna od najbitnijih, iako u sociološkoj literaturi premalo istražena, kako u svojoj općenitosti tako i u posebnim navedenim formama. A bez pravilnog razumijevanja strukture i svih karakteristika pojedine formacije nemoguće je razumjeti one okvire (ekonomske, socijalne, ideološke) u kojima se razvija svaka pojedina zemlja. Bez obzira koju zemlju ispitujemo, u bilo kojoj epohi njena razvitka, ona pripada ili feudalnoj, ili kapitalističkoj ili nekoj drugoj društveno-ekonomskoj formaciji. To znači da je njena osnovna socijalna struktura i njeno funkcioniranje zajedničko svim ostalim zemljama iste formacije. Odatle sličnosti i zajednički momenti u razvoju pojedinih zemalja istog historijskog stupnja razvitka.

Poznavati određenu društveno-ekomsku formaciju znači imati uvid u osnovnu strukturu svake pojedinačne zemlje neke formacije, kao i u način njena funkcioniranja. Nadalje, to znači imati uvid u zakone kretanja te formacije, što je za konkretno historijsko istraživanje od bitne važnosti. Osim toga, treba uzeti u obzir da rijetko postoje čiste formacije, nego da u većini slučajeva postoji isprepletanje starih društveno-ekonomskih odnosa sa novo nastalim, kao i nastajanje još novijih, koji će doći u sukob s postojećim. Tako se na primjer u feudalizmu u izvjesnom razdoblju isprepleću niz karakteristika starog robovskog sistema i njegove psihologije, kao što u istom tom feudalizmu započinje formiranje kapitalističkih društvenih odnosa u vidu trgovačkog kapitala, manufakture i industrije itd.

Razumijevanje tih društvenih struktura omogućuje nam dakle uvid u kompleksnost historijskog događanja, u njegove opće kao i mnoge posebne karakteristike i zakonitosti. Svaka društveno-ekonomska formacija, bez obzira na isprepletanje starih i novih momenata, ima svoju specifičnu strukturu, specifične odnose među ljudima, specifičnu egzistenciju, odnose klasa i ostalih društvenih slojeva i grupacija, specifični karakter dominacije, eksploatacije, specifične odnose unutar osnovnih elemenata same strukture, specifičnu društvenu psihologiju, tj. psihologiju pojedinih klasa i slojeva, vlastite mogućnosti materijalnih i duhovnih manifestacija itd. A to je onaj »okvir« unutar kojeg se razvija i kreće svaka pojedinačna ze-

mlja sa svojim individualnim karakteristikama, koje još samo čine složenijim kompleksnost jedne formacije. Iz svih tih razloga ova je kategorija jedna od bitnih kategorija marksističke sociologije, kojoj treba da se posveti puna pažnja i znanstveni napor.

ZAKON KLASNE BORBE

U društvima klasne diferencijacije ta suprotnost i protivrječnost u ekonomici izražava se u klasnim suprotnostima i borbama. Klase su velike grupe ljudi nastale na osnovi diferencijacije i podjele rada; one imaju izrazito historijski karakter. Klase se razlikuju po položaju koji zauzimaju u određenom sistemu društvene proizvodnje, po svom odnosu prema sredstvima za proizvodnju, po načinu održavanja svoje egzistencije, po ulozi u raspodjeli i raspolaganju viška rada ili vrijednosti, po svojoj ulozi u društvenom, političkom i kulturnom životu zemlje, kao i po specifičnoj klasnoj psihologiji, karakterističnoj za svaku klasu posebno. Učenje o klasama i klasnoj borbi sačinjavaju dalji bitni element marksističke sociologije.

Budući da čovjek stvara svoju historiju, on je ne stvara kao izolirani pojedinac, nego kao društveno ogranizirani čovjek. U klasnim društvima on istupa kao klasni čovjek, povezan interesima, životom i mislima klase kojoj pripada. Klasna je struktura, dakle, ona osnovna socijalna struktura određenog društva od koje zavisi, s jedne strane, i psihologija dotičnih ljudi, pa prema tome njihova gledanja na život, težnje i interese a, s druge strane, i osnovni socijalno-politički sukobi tog perioda historijskog razvitka.

Za svaku naučnu analizu i sintezu socijalnog kretanja i razvoja ideologije u klasnim društvima potreban je dakle tačan uvid u konstelaciju klasnih odnosa, mjesto koje pojedina klasna grupacija zauzima u društvenom životu, ulogu koju pojedina klasa ima u ekonomskim odnosima i razvijanju samih proizvodnih snaga.

U klasnim se društvima, prema tome, protivrječnost između razvoja proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa mani-

festira u klasnim suprotnostima i sukobima koji završavaju u političkim revolucijama po obliku, a socijalnim po sadržaju.

Zakon je klasne borbe, dakle, jedan od zakona historijskog kretanja, ali ne opći zakon, nego posebni, tj. vrijedi samo za određen, relativno veoma kratak period društvenog razvitka. Jer, klasno je društvo tipično historijska, tj. prolazna društvena formacija. Nastalo na određenom stupnju društvenog razvoja, kad je razvitak proizvodnih sredstava prvi put omogućio eksploataciju čovjeka, nestaje u našoj epohi, kad stupanj razvoja proizvodnih sredstava svaku eksploataciju čovjeka po čovjeku, klase po klasi čini suvišnom i kočnicom daljeg progresa, kad čovječanstvo nazire zoru novih, besklasnih društvenih odnosa. Klasni je period svakako neizbježan, nuždan period čovječjeg razvoja, pravo vatreno krštenje novog i mnogo svjetlijeg perioda čovječanstva.

POJAM REVOLUCIJE

U pitanju revolucije i danas vlada raznolikost shvaćanja među sociolozima, bili oni marksisti ili ne bili. Često se pod tim pojmom podrazumijevaju izvjesni vanjski oblici (npr. oružani karakter) koji često prate revolucionarni prevrat. Pri tome se ne misli u prvom redu na sadržinu toga pojma. Pod revolucijom podrazumijevamo u suštini svaku kvalitativnu promjenu bilo čega, a kad je riječ o društvu, onda zamjenjivanje jednih društvenih odnosa drugim višim razvijenijim društvenim odnosima. Takva promjena, kao i svaka druga kvalitativna promjena, ima uvijek karakter mnogo veće naglosti, intenzivnosti, kratkotrajnosti nego obične evolutivne promjene.

Međutim, kako su revolucije u klasnim društvima više ili manje uspješno rješavale oštre konflikte u osnovi samih društvenih sistema, tj. protivrječnosti u ekonomskoj bazi društva koje su se manifestirale kao oštre klasne suprotnosti, većina takvih revolucija imala je nasilni, oružani karakter i dovodila do svrgavanja i stare vlasti.

Pri tome je bitno razlikovati sadržinu revolucije od njezinih spoljašnjih oblika, formi i političkih promjena do kojih ona dovodi. Tako možemo u osnovi razlikovati socijalne re-

volucije koje uvijek znače dokidanje starog društva, starih društvenih odnosa, i uspostavljanje novih, i političke revolucije koje znače obaranje stare vlasti, a da još ne moraju dovesti i do dokidanja starih društvenih odnosa. Svaka socijalna revolucija je uvijek bila i politička revolucija — ali svaka politička revolucija često nije socijalna revolucija.

Socijalne revolucije, te lokomotive historije, kako ih je nazvao Marx, pripadaju najvažnijim, najvitalnijim momentima čovjekove egzistencije i historijskog kretanja. Preko njih društvo dokida zastarjele odnose, konflikte koji sputavaju dalji razvitak proizvodnih snaga, a time i društva uopće. One znače dakle usklađivanje proizvodnih odnosa sa novo nastalim prozvodnim snagama i ujedno prijelaz vlasti iz ruku jedne klase u ruke druge.

Politički prevrati, koji se nazivaju i političkim revolucijama, mijenjaju samo karakter i nosioca vlasti. Pri tomu se često mistificiraju ova historijska zbivanja, kad se nastoji takve političke revolucije proglasiti velikim, korjenitim prijelomima u razvoju društva. Takav je slučaj bio naročito u fašizmu koji je nastojao da prikaže političku promjenu vlasti velikim socijalno-revolucionarnim prevratom, dok se zapravo radilo samo o političkim promjenama unutar kapitalizma, i to promjenama koje su bile na liniji interesa najreakcionarnijih društvenih snaga buržoaskog društva.

Pitanje oblika revolucije naročito je postalo aktuelno u najnovijem periodu historijskog razvoja, u epohi socijalističkih revolucija. Ovdje su dosad prevladala dva oprečna stajališta: rusko, koje je smatralo da se svaka socijalistička revolucija mora izvršiti po istim principima, načinu i oblicima kao i ruska revolucija 1917. god., i drugo mišljenje zapadnih socijaldemokrata i laburista koji odbacuju oružani, nasilni karakter socijalističkog prevrata i smatraju da se do socijalizma mora doći mirnim, evolutivnim, parlamentarnim putem.

Oba ova stajališta su nedijalektička i nemarksistička. Prvo apsolutizira jedan oblik socijalne evolucije, a drugo apsolutizira drugi oblik. Ni jedno ni drugo ne vodi računa, o čemu će biti govora podrobnije u drugim poglavljima, da je svaki revolucionarni momenat određen: stupnjem klasnih protivrječnosti u jednoj zemlji, nacionalnim i internacionalnim historijskim okolnostima, ostalim suprotnostima određe-

ne zemlje, tradicijom i psihologijom nacije, karakterom i jačinom reakcionarnih i revolucionarnih snaga, a konačno i historijskim pravom svake klase na revoluciju.

Oblici i putovi, u ovom slučaju socijalističke revolucije, bit će uvijek specifične, različite u svakoj zemlji. Njihova sadržina, suština, bit će uvijek ista: dokidanje kapitalističkih društvenih odnosa i uspostavljanje socijalističkih, tj. raznih oblika asocijacije slobodnih proizvođača.

POSTANAK, SUŠTINA I ODUMIRANJE DRŽAVE

S klasama je nastala i nova društvena tvorevina, nepoznata u prvobitnom društvu — a to je država. Kad se društvo počelo diferencirati u klase, a to znači u eksploatatore i eksploatirane, vladajućoj je klasi postala neophodna organizacija koja će štititi njezine interese i omogućiti povlašteni položaj u društvu.

Ta institucija, taj aparat, koji u klasnim eksploatatorskim društvima ima zadatak osiguranja vlasti eksploatatora, sa svojim poznatim organima: vojskom, policijom, sudovima itd., jest država.

Pojam države ima dakle u marksističkoj sociologiji sasvim određen i jasan sadržaj. Budući da se u historiji država (koja je uvijek država određene klase ili sloja) poistovjećivala s društvenom zajednicom uopće (što je bila uvijek i težnja vladajućih klasa), to se često pravi zbrka u interpretaciji države, njene historije i budućnosti.

U svakom pogledu djelatnost državnog organizma, naročito u najnovije vrijeme, nije samo osiguranje vlasti vladajuće klase, jer državne institucije, u sve složenijem razvoju društva, nužno moraju preuzimati i neke opće društvene funkcije. Bez obzira na to koji su uzroci takva proširenja djelatnosti državnog organizma, u suštini i krajnjoj instanciji država je uvijek organ vladajuće klase, i sve akcije koje poduzima u krajnjoj liniji idu za zaštitom i održavanjem na vlasti te klase.

Osim toga, budući da je vlast svake klase osigurana cjelokupnim državnim aparatom, to je ona u suštini uvijek diktatura te klase bez obzira koje društvene oblike i demokratičnost ona uzimala.

Međutim, s obzirom na gledanje na klasnu borbu i razvoj države, marksizam postavlja dalje teze po kojima se on bitno razlikuje od nekih drugih građanskih socioloških shvaćanja.

Period razvijenog kapitalizma označava već tako visok stupanj razvitka proizvodnih snaga da privatno prisvajanje plodova društvene dejlatnosti postaje očita kočnica daljem društvenom progresu. Time i vladavina jedne klase i eksploatacija druge klase postaje potpuno bespredmetna, rađa oštre unutrašnje, a onda i međunarodne sukobe koji čovječanstvo bacaju samo iz jedne krize u drugu. Rješenje te protivrječnosti između proizvodnih snaga i buržoaskih odnosa proizvodnje Marx i Engels su otkrili u obaranju buržoazije s vlasti, od strane radničke klase, i uspostavljanju socijalizma.

Budući da je jedino moguće rješenje tih protivrječnosti uspostavljanje neeksploatatorskih društvenih odnosa, ukidanje vladanja nad čovjekom, to je krajnji cilj borbe radničke klase ukidanje klase uopće, pa prema tome i organa klasne vladavine — države.

Za razliku od tog krajnjeg cilja, socijalizam je još kao prelazni period ka komunizmu, društvo klasne diferencijacije, u kojem vlast pripada radničkoj klasi. Budući da postoji još manji ili veći otpor svrgnutih klasa, koje imaju nacionalnu i internacionalnu snagu, veze i zajedničke interese, socijalizam je još nužno društvo klasne vladavine, diktatura proletarijata.

U pogledu države radničke klase vladaju često nesporazumi i među socijalistima. Općenito se može reći da oblici proleterske države, zato što uvijek zavise od nacionalnih i internacionalnih konstelacija, odnosa snaga, stupnja ekonomskog razvoja, stupnja razvoja demokracije itd. — nužno moraju imati najraznovrsnije oblike, i po obliku diktature kao i po svojoj strukturi, kao što je to slučaj s buržoaskom državom do danas.

Također od stupnja razvitka proizvodnih snaga, međunarodnih odnosa, razvitka socijalističke svijesti zavisi i stupanj i trajanje centraliziranog državnog mehanizma koji, u pravilnom razvoju socijalizma, u početku nužno ima neophodnu i progresivnu ulogu.

Sve su to razlozi zbog kojih je potpuno neodrživa utopijska teza anarhista, koji smatraju da je potrebno, odmah na-

kon prevrata, ukinuti i samu državu i uspostaviti anarhiju. To ne bi bilo ništa drugo nego samoubistvo naprednih snaga.

Socijalizam, kao još period klasne vladavine, da bi se kretao prema uništenju klasa uopće, nužno ukida privatno vlasništvo osnovnih sredstava za proizvodnju, a time i eksploataciju.

Da se socijalističko društvo ne bi razvilo u sistem eksploatacije, a to znači negiralo samo sebe, nužno mora odmah ići za sukcesivnim povećanjem ekonomske slobode čovjeka (a to znači i političke i duhovne), tj. mora nastojati da sredstva za proizvodnju, a onda i ostale društvene institucije prijeđu iz državnih ruku u društvene. To znači da je osnovna zakonitost razvoja socijalizma odumiranje države, što je samo druga strana jedinstvene zakonitosti socijalizacije društvenih odnosa. Oblici, preko kojih se to odumiranje vrši, jesu upravljanje radnika proizvodnjom i ostalih trudbenika institucijama u kojima rade, preko organizacionih jedinica vlasti i društvenog upravljanja — komuna.

Naš razvitak praktički ostvaruje i dokazuje ispravnost dubokih misli Marxa i Engelsa o ovom stupnju društvenog razvitka. Obratno, jačanje centralizirane državne mašine, dalje koncentriranje upravljanja cjelokupnom proizvodnjom i raspodjelom viška rada nužno dovodi do privremene negacije nekih bitnih elemenata socijalizma, do negacije socijalističke demokracije, do birokratsko-etatističke deformacije socijalizma.

Bez ostvarivanja i proširivanja ekonomske slobode nema izgradnje socijalizma, nema stvarne slobode čovjeka uopće. Sasvim je jasno da i ovaj razvitak ima niz svojih stupnjeva u kojima se još nužno isprepleću kompetencije i djelovanje državnog organizma i samoupravnih organa i institucija. Ali, u pravilnom razvoju socijalističkih odnosa na ovom stupnju društvenog upravljanja, zbog niza težnji koje imaju korijen i u starom društvu i shvaćanjima, zbog niza poteškoća i neravnomjernosti razvitka, nužno je i progresivno miješanje države radničke klase, radi suzbijanja i ograničavanja takvih tendencija. Svakim daljim stupnjem jačanja socijalističkih odnosa, socijalističke ekonomike i socijalističke svijesti, uloga države postat će nužno sve manja. Centralno će upravljanje

tako sve više prelaziti u centralnu koordinaciju, koja više neće imati državni karakter.

Država radničke klase nužno mora prema tome odumirati kao i klase uopće. Ukidanje klasa veliki je cilj borbe radničke klase i ostalih naprednih snaga čovječanstva. Državni oblici vlasti time će nestati, a zamijenit će ih sistem društvenog upravljanja i društvene koordinacije.

SOCIJALIZAM I TEORIJA OTUĐENJA

Koliko se god to činilo čudno, činjenica je da je problem socijalizma sve do danas među marksistima, da ne govorimo o drugima, ostao diskusiono pitanje s najopre čnijim pokušajima rješenja. Divergencije su veoma znatne, neki put i principijelne i potpuno oprečne.

Nema pitanja u kojem su prakticizam i pragmatizam dolazili do tako očiglednog ispoljavanja. Nije ni malo nerazumljivo da društvene snage, bilo koje, proklamiraju najvišim momentom upravo ono u čemu su angažirane i što izgrađuju. Međutim, ukoliko se ovakav postupak može dopustiti i shvatiti kod građanskih ideologa, nedopustivo je to za marksiste koji raspolažu dovoljno određenom metodom za analizu određenih stanja, postupaka i dostignuća.

S obzirom na teoretsko objašnjenje te historijske kategorije, iako je po našem mišljenju kod Marxa i Engelsa bilo dano principijelno i sasvim jasno određenje, marksisti su pod socijalizmom shvaćali: a) prelazni period prema komunizmu, b) određenu društveno-ekonomsku formaciju, c) prvu fazu komunizma, d) diktaturu proletarijata su neki odvajali od socijalizma smatrajući je pravim prelaznim periodom između kapitalizma i socijalizma.

Sasvim je jasno da proleterskom revolucijom radnička klasa i ostali socijalisti ulaze i inauguriraju jedan period transformacije klasnog društva u besklasni. Ali time što čitav taj period označimo kao prelazan, nismo još uopće dali njegovo sadržajno određenje, pogotovu i zato što je zapravo svaki historijski period više ili manje prelazan. Pod tim terminom »prelazni« može se skrivati čak i pokušaj opravdanja

raznih mjera koje ne moraju biti socijalističke, a koje se opravdavaju radi »prelaznosti«, konflikta sa starim itd.

Da je socijalizam, u gotovo opće prihvaćenoj terminologiji prva faza komunizma, dakle transformacioni period prema besklasnom društvu — ne može biti nikakve sumnje. Komunizam, znači dokidanje klasa, dokidanje velike suvremene podjele rada itd., ne može se odjednom ostvariti niti u najrazvijenijim suvremenim zemljama, a kamoli u slabije razvijenim.

Marx je ovo sasvim određeno konstatirao u kritici Gotskog programa: »Između kapitalističkog društva i komunističkog društva leži period revolucionarnog preobražaja jednog u drugo. Njemu odgovara i politički prelazni period, i država toga perioda ne može biti ništa drugo nego *revolucionarna diktatura proletarijata*«. (K. Marx, Kritik des Gothaer Programms, Berlin 1946, str. 29.)

Za socijalizam se, dakle, može reći da je u svakom pogledu čitav period »revolucionarnog preobražaja« kapitalizma u komunizam; da je to, prema tome, i prva faza komunizma (Marx), društvo koje se ne izgrađuje još na svojoj vlastitoj osnovi, nego proizlazi iz kapitalističkih društvenih odnosa; da je to još uvijek klasno društvo, jer se klase odjednom ne mogu dokinuti; da je to još uvijek i društvo u kojem jedna klasa nužno formira državu i državnu vlast, tj. diktaturu proletarijata.

Iako je ovo sve tačno, još se uvijek mogu, čak i na svim ovim pretpostavkama, mišljenja o socijalizmu razlikovati. Postavlja se pitanje smisla, pravca i cilja ovog revolucionarnog preobražaja, historijskog zadatka revolucionarnih snaga u cjelokupnom tom prelaznom periodu.

Pa ako je socijalizam period revolucionarnog preobražaja kapitalizma u komunizam, a to je bitno, onda mora u sebi sadržavati kako ostatke kapitalizma, tako i formacije, klice, momente novog — komunističkog društva. Ovi elementi moraju čak svojim stalnim jačanjem i razvijanjem da budu sve dominantniji, da prevladavaju stare. Ovo je za socijalizam bitno.

Time dolazimo do ovih problema: koji su to elementi komunizma koji se moraju ostvariti već u socijalizmu da bi

socijalizam bio i socijalizam i u društveno-ekonomskom, a ne samo u političkom smislu.

Velika je iluzija i zabluda revolucionara kad misle da je samim aktom zauzeća vlasti društvo već dobilo socijalističko obilježje. Zauzimanje vlasti i od strane najrevolucionarnije partije i snaga ne znači još uvijek da se ostvaruje socijalistički odnos, onaj odnos koji osim elemenata kapitalizma mora sadržavati u prvom redu i bitne elemente komunizma.

Marxova teorija alijenacije nam otvara prave vidike u smisao ovog pitanja. Ako znamo, kako smo to objasnili u teoretskom dijelu ovog rada, da je čovjek u buržoaskom društvu svestrano alijeniran, otuđen i da se ta njegova otuđenost, nesloboda, sputanost, ugnjetavanost očituje u svim sferama njegova života, a prvenstveno u ekonomskoj — tada nam je i logičan zaključak da revolucionarne snage imaju prvenstveni zadatak da oslobađaju čovjeka svih onih spona i otuđenosti koje su ga držale u takvu bespravnom položaju.

Ta se otuđenost manifestirala na ekonomskom području u odvojenosti radnika od produkta njegova rada, od raspodjele; na političkom u odvojenosti radnih ljudi od vlasti; na ideološkom u potčinjavanju raznim ideološkim tvorevinama koje, iako ljudske tvorevine, dobivaju značajnu moć i prevlast nad ljudima.

Smisao revolucije i revolucionarnog preobražaja kapitalizma u komunizam, tj. socijalizam, jest upravo u prevladavanju, dokidanju svih tih oblika alijenacije čovjekove. Prema tome, nije jedini i osnovni smisao tog prevrata dokidanje privatnog vlasništva, eksproprijiranje buržoazije, nego dokidanje onih društveno-ekonomskih odnosa koji su karakteristični za sistem privatnog vlasništva, još tačnije za sistem odvojenosti proizvođača od njegova proizvoda, od raspodjele.

To znači da je dokidanje alijenacije, u svim njenim oblicima, nemoguće dok vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju nije *društveno*. A društveno nije niti u privatnom kapitalizmu, niti u državnom kapitalizmu, niti u etatizmu sa socijalističkim snagama na čelu. U svim tim slučajevima odijeljena sila (kapital, država) imaju vlast i nad proizvodnjom, i nad raspodjelom, pa prema tome nad radnim čovjekom uopće. U svim tim slučajevima alijenacija persistira, pa problem slobode ostaje akutan kao i prije.

Tek iz ovih aspekata može nam biti u potpunosti jasno Marxovo i Engelsovo, a kasnije i Lenjinovo insistiranje na pitanju odumiranja države, asocijacije neposrednih proizvođača, komuna itd., tj. na svim onim procesima koji će radnom čovjeku davati sve više društvenih i ekonomskih ingerencija, a političkim organima sve manje.

Prema tome socijalizam je komunizam, ali još nerazvijen, u fazi oštrih i naglih transformacionih procesa. Ako je nerazvijen, ipak je određena njegova faza. Dakle, u osnovi moraju postojati i razvijati se svi ti bitni momenti koji karakteriziraju komunizam, naime: sve veća društvena i ekonomska prava i uloga radnih ljudi, društveno upravljanje sredstvima za proizvodnju, društveno upravljanje raspodjelom znači odumiranje države; jednom riječi svestrano razvijanje društvenog samoupravljanja ne samo na ekonomskom, nego i na svim ostalim područjima društvenog života. Ukratko socijalizam mora biti proces dokidanja suvremenih oblika otuđenja čovjeka.

IDEOLOGIJA

Osnovni elementi strukture društva su dakle ekonomska baza i društvena nadgradnja, koju, u osnovi, možemo podijeti na političko-pravne institucije (država, političke partije itd.) i široki splet idejne nadgradnje, od nauke do raznih drugih oblika (filozofija, religija, umjetnost, moral).

Taj cjelokupni kompleks idejne nadgradnje naziva se i ideologijom te se pri tom postavlja složeno pitanje odnosa ideologije prema ostalim elementima društvene strukture, i posebno jedne određene ideologije prema ostalim strukturnim elementima određene epohe, u prvom redu prema samoj društveno-ekonomskoj bazi. Ti odnosi nisu jednostavni, unilateralni i mehanički — nego veoma kompleksni.

Svaka struktura društva sastoji se od nekoliko bitnih elemenata koji se uzajamno isprepleću, jedan na drugog djeluju — iako su u osnovi određeni samom ekonomskom osnovom. Tako nam analiza tih elemenata, kako je to jednom naveo i Plehanov, tretirajući upravo odnos »baze« i »nadgradnje«, otkriva u prvom redu: 1. stanje produktivnih snaga i 2. eko-

nomskih odnosa koje to stanje uvjetuje; 3. na toj ekonomskoj osnovi, bazi, nastaje određno socijalno-političko uređenje, koje je u klasnom društvu okarakterizirano postojanjem klasa, eksploatacijom i ugnjetavanjem jednih klasa od drugih (u periodu do socijalizma), postojanje političkih institucija vladajuće klase itd.); 4. već prema pripadnosti pojedinca određenom društvenom sloju oblikuje se i njegova psihologija; svaki pojedinac odražava određenu društvenu psihologiju koja se oblikuje u pojedinim grupacijama koje imaju specifične odnose prema proizvodnim snagama i vlasti; 5. razne forme ideologije koje izražavaju više ili manje direktno određenu društvenu psihologiju, interese, težnje itd. pojedinih društvenih slojeva ili klasa.

Svaki je pojedinac ukorijenjen u odnosima svoje epohe. On ne može iz njih izaći. Njegova svijest se postepeno oblikuje već prema mjestu i utjecajima koje doživljava. Budući da je svako klasno društvo bilo u sebi rastrgano, protivrječno, s raznim tendencijama očuvanja starih klasnih pozicija ili prevladavanja starih odnosa u nekim progresivnijim — svaki pojedinačni ideolog (naučenjak; filozof, umjetnik itd.) nužno je izražavao potpuno ili djelomično, radikalno ili umjereno — što je opet ovisilo o karakteru odnosa raznih klasnih snaga i o ličnosti pojedinca — progresivne ili nazadne tendencije, opredjeljivao se, bez obzira s kolikom otvorenošću, uvijek za određene snage društvenog kretanja.

Iz svega ovog dosad rečenog jasno je da je proučavanje ideologije jedne epohe jalov posao bez spoznaje osnove svake epohe, tj. ekonomskih odnosa, a zatim socijalnih i političkih. Ljudi su proizvođači svojih ideja, filozofije, prava, morala, umjetnosti, religije — jednom riječju ideologije, ali ne nekakvi apstraktni ljudi s apstraktnom sviješću uopće, nego konkretni ljudi, koji su određeni odnosima u proizvodnji, mjestom koje u tom sklopu društvenog života zauzimaju. Kako je već prije spomenuto, karakter društvenih odnosa, diferencijacija slojeva i klasa uvjetuje i posebnu društvenu psihologiju pojedinog sloja, koja se nužno reflektira u njihovim mislima, pogledima na svijet i društvo.

Još je Marx u svom ranom periodu razvitka ustvrdio u »Njemačkoj ideologiji« da su »misli vladajuće klase u svakoj epohi vladajuće misli, tj. klasa koja je vladajuća *materijalna*

sila društva, istovremeno je njegova vladajuća *duhovna sila*. Klasa kojoj stoje na raspolaganju sredstva za materijalnu proizvodnju raspolaže samim tim i sredstvima za duhovnu proizvodnju, tako da su joj zbog toga, uzevši u prosjeku, podređene misli onih koji su lišeni sredstava za duhovnu proizvodnju.« (K. Marx i F. Engels, Die deutsche Ideologie, MEGA, Berlin 1932, str. 35.)

Posmatrana u tom smislu ideologija nema svoju vlastitu, apsolutno autonomnu historiju, jer je uvijek društveno historijski uvjetovana. Ili, kako se Marx također u »Njemačkoj ideologiji« izrazio: »Moral, religija, metafizika i ostala ideologija i njima odgovarajući oblici svijesti ne mogu time dalje zadržati privid samostalnosti. Oni nemaju historije, nemaju razvitka, ali ljudi koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju i svoje materijalno saobraćanje, mijenjaju zajedno s ovom svojom stvarnošću i svoje mišljenje i proizvode svoga mišljenja.« (K. Marx, Ibid, str. 16.)

Osnovna je namjera Marxova da pokaže kako ne postoji neka autonomna historija svijesti i ideologije, koja bi bila nezavisna od konkretnih ljudi i njihovih društveno-ekonomskih odnosa. Karakteristika je upravo tog ideološkog procesa da ideolog vidi svijet »obrnuto«, tj. on umišlja da je upravo taj idejni proces osnovni, bitni, da on određuje stvarni tok historijskog razvitka. Svaki ideolog misli da nastavlja samo na misli prošle epohe i da njegove misli imaju taj stvaralački karakter, da određuju i samu epohu, štaviše, da su one i apsolutna istina historije i čovjeka. To dolazi što se velikom podjelom rada na duhovni i materijalni, stvorila mogućnost da čovječja svijest uobrazi da je ona nešto drugo nego svijest o postojećim odnosima i praksi, fizička se djelatnot počinje shvaćati kao čovjeku nedostojna djelatnost, pa ideolog počinje umišljati da stvara »čistu« teoriju i ideologiju, koje imaju primat u ljudskoj historiji.

On ne vidi da je ukorijenjen u određenim društvenim odnosima, on nije svjestan da, rješavajući neki određeni konflikt u teoriji, rješava zapravo i postojeći konflikt u ljudskoj historijskoj praksi, on ne vidi da »ideje«, u čije se ime on bori za nove društvene odnose nisu ništa drugo nego više ili manje spoznata stvarnost protivrječnosti u društvenom načinu

proizvodnje i novih odnosa koji treba da tu protivrječnost prevladaju.

Za ideologa jedne klase sve se zbiva samo u sferi ideja i zato svaki postavlja sebi zadatak da pronađe i odredi apsolutnu istinu svoga područja: u filozofiji, pravu, moralu, politici itd.

Time nije rečeno da ideologija nema i svoju relativnu samostalnost i historiju. Svaki mislilac nastavlja na sav idejni materijal prošlih epoha, rješava na temelju svih dostignuća svoje epohe teškoće, protivrječnosti i nedostatke bivših teorija. Svakako je to kompleksan proces, koji ima u suštini svoju osnovu u stupnju čovjekova ovladavanja i preobrazbe prirode i historije.

Svaka je ideologija, prema tome, i vertikalno i horizontalno uvjetovana. S jedne strane, *vertikalno*, određenim stupnjem ekonomskog razvitka društva, stupnjem čovjekova ovladavanja prirode, klasnom diferencijacijom i psihologijom, socijalnim borbama, težnjama i intencijama a, s druge strane, *horizontalno*, cjelokupnim misaonim nasljeđem, stupnjem razvoja ljudske misli uopće i posebno određenih oblasti, već prema tome o kojoj je ideologiji riječ.

Neuzimanje u obzir one prve određenosti, znači jednostrano idealističko interpretiranje razvoja ideologije. Neuzimanje u obzir ove druge determinante — znači padanje u mehanicizam i sociologizam, koji su također svojevrsna jednostranost.

Prema tome, ako bismo htjeli svestrano i znanstveno analizirati neku ideološku oblast npr. buržoaskog društva, morali bismo obuhvatiti analizom u najmanju ruku ove komponente: *prvo*, diferenciranje građanskog društva na dva osnovna klasna pola, buržoaziju i proletarijat, njihovu međusobnu suprotstavljenost, kao i diferenciranost i nejedinstvenost i samih osnovnih klasa; *drugo*, krizu koju proživljava građansko društvo, naročito od kraja prošlog stoljeća. Ovdje treba imati na umu da ni građansko društvo nije jedinstveno, isto tako da niti svi momenti toga građanskog društva ne doživljavaju istovetne procese; *treće*, relativnu samostalnost ideoloških oblasti, njihovu povezanost s cjelokupnim prethodnim razvojem ideologije; *četvrto*, specifičnu relativnost određene ideološke oblasti koju analiziramo, relativno samostalno nastavljanje na pro-

bleme koji su joj prethodili i *peto*, trebalo bi da analiza obuhvati i svojevrsnu individualno-psihičku konstituciju svakog pojedinca, koja u tom kompleksnom ideološkom razvoju uvijek označava izvjesno narušavanje nužnosti i općenitosti. Svaka ličnost, a naročito talentirana i snažna, ima svoj način rezonancije na određene historijske ili ideološke situacije, tako da, bez obizra na osnovnu društveno-ekonomsku uvjetovanost, karakter takve rezonancije može da bude veoma izrazit i lično različit.

Marksistička analiza jedne ideološke oblasti morala bi dakle obuhvatiti sve te komponente koje djeluju na formiranje svijesti, u ovom slučaju, predstavnika građanske ideologije.

Dalji momenat koji treba naglasiti jest da je svaka ideološka misao jedne epohe svakako i apsolutna za tu epohu, ali u cjelokupnom razvoju čovjeka relativna. Društveno-ekonomske, praktične granice i mogućnosti jednog društva u suštini su i teoretske njegove granice i mogućnosti. Svaki dalji stupanj ljudske prakse uopće postavlja i pred teoriju i ljudsku svijest nove mogućnosti, nove zadatke pa prema tome i razvojnost.

Ljudski je život u svakom slučaju dijalektički odnos svih različitih njegovih strana, u kojima ekonomska ima prioritet. Ali u toj kompleksnosti utjecaja nemoguće je zapostaviti utjecaj ideja, pa prema tome ideologije pojedine epohe na sam društveni proces. Ljudi stvaraju historiju sa svim svojim težnjama, interesima, idealima i pretpostavkama, tako da je čitav taj ideološki sklop nuždan konstituens povijesti. Ona se nije stvarala niti će se stvarati bez oduševljenja za novo, bez vjere ili znanja da to novo donosi sa sobom novi društveni odnos, nove slobode i nove mogućnosti. A sve to prolazi kroz ljudsku glavu i formira se u obliku najraznovrsnijih ideja koje postaju stvarno materijalna snaga kada ovladaju masama. Kritike usmjere protiv marksističkog tumačenja historijskog kretanja da ne vidi značajnu ulogu idejnog faktora pokazuju samo nepoznavanje materijalističke dijalektike tih istih kritičara.

S tim je u vezi i poznato pitanje o ulozi ličnosti u historiji. Marksizam nije mogao ne vidjeti taj realni momenat u svakom historijskom kretanju. U klasnom društvu, u većini slučajeva, izrazitu ulogu su igrale snažne ličnosti koje su sta-

jale na čelu pojedinih partija, organizacija, vojske, pa i čitavih klasa. Svaki je historijski momenat splet najrazličitijih odnosa, stanja, vanjskih utjecaja itd. tako da svaki taj momenat sadržava u sebi niz mogućnosti s obzirom na različite putove ostvarivanja opće zakonitosti — tendencije razvitka. Iako svaki historijski momenat mora ostvarivati opću zakonitost određene epohe, ona se može ostvariti na niz načina, raznim putovima, raznim devijacijama, pri čemu duboki uvid u historijsku konstelaciju danog momenta, u realiziranje najpovoljnijih mogućnosti, kao i odlučnost i autoritativnost pojedinih snažnih historijskh ličnosti daje tom kretanju svojevrsni pečat. Djelovanje svake ličnosti određeno je danim historijskim okvirima, ali u pronalaženju različitih putova, u realiziranju određenih mogućnosti, očituje se stvaralaštvo čovjeka.

MORAL

Moralni problem oduvijek je bio u središtu pažnje ideologa pojedinih društava, klasa i slojeva, jer se njime u suštini rješava problematika ljudskih odnosa. Zato je dobar dio filozofa vidio u svom etičkom sistemu cilj i svrhu svoga filozofiranja, u njemu je on nastojao da dade rješenja najsudbonosnijih pitanja čovjeka — shvaćanje i rješenje dobra, humaniteta i moraliteta uopće. Ideološki karakter etičkih teorija je izvanredno očigledan. U njima je najviše dolazio do izražaja društveni položaj i intencije nekih filozofa.

Jer, moralni društveni odnos, kao i svaki društveni odnos, prvenstveno je određen društveno-ekonomskom konstelacijom i odnosima. Klasno diferencirano društvo ne može prema tome imati jedinstvena etička shvaćanja, jer jedan klasni odnos i sistem ima karakter dobra prvenstveno i uglavnom jedino za one slojeve kojima je to samo društvo dobro, tj. vladajućim slojevima. Isto tako mišljenja o humanitetu, eksploataciji, prijateljstvu, ukratko dobru i zlu, bit će različita kod eksploatiranih slojeva, kojima dano društvo nije nikakvo utjelovljenje dobra.

Na jednom mjestu u »Anti-Dühringu« Engels je, raspravljajući o moralu, zaključio da su »dosadašnje moralne teorije u posljednjoj instanciji proizvod tadašnjeg ekonomskog

položaja društva. A kako se do danas društvo kretalo u klasnim suprotnostima, to je i moral uvijek bio klasni moral; on je ili opravdavao vlast i interese vladajuće klase, ili je, čim bi potlačena klasa postala dovoljno snažna predstavljao pobunu protiv te vlasti i buduće interese potlačenih. Da je tom prilikom, uopće uzevši, napredovao i moral kao i sve druge grane ljudske spoznaje, o tome nema nikakve sumnje. Ali još se nismo uzdigli iznad klasnog morala. Stvarno čovječanski moral, koji stoji iznad klasnih suprotnosti i iznad uspomena na njih, bit će moguć tek na onom društvenom stupnju, kad klasna suprotnost bude ne samo prevladana nego i za praksu života zaboravljena.« (F. Engels, Anti-Dühring, Moskva 1946, str. 114.)

Shvaćanja o moralu imaju dakle duboki korijen u proizvodnim, a onda i društveno-političkim odnosima određenog društva. Moral vladajuće klase teoretski opravdava njihov položaj, njihova shvaćanja o čovjeku i njihove težnje. Budući da su misli vladajuće klase pretežno i vladajuće misli, jer toj klasi za tu svrhu stoji na raspolaganju cjelokupni politički i društveni aparat, od države do crkve, to, s jedne strane, postoji privid jedinstvenosti etičkih shvaćanja, a, s druge strane, prodiru moralna shvaćanja vladajućih slojeva i u svijest eksploatiranih klasa, ali prvenstvo pod pritiskom sile.

Sve su dosadašnje etike u suštini tumačile etički problem na dvojaki način: ili su porijeklo i kriterij moralnog nalazile izvan ljudske svijesti (bog, država itd. — takozvana heteronomija morala) ili u samom čovjeku, njegovoj svijesti, osjećanju i sl. (tzv. autonomija morala). Osnovni je nedostatak dosadašnjeg shvaćanja heteronomije morala u tome što se nije spoznao klasni karakter morala, a, s druge strane, što se zapostavljala uloga svjesne ljudske ličnosti u svakom moralnom djelovanju. Čovjek ne radi automatski po nekim pravilima i normama, nego ocjenjuje i odnosi se sa sviješću u situacijama i svojoj društvenoj praksi. Etički sistemi koji su zastupali autonomiju morala (pretežno idealistički sistemi), nisu se uopće obazirali u analizama moralnog čina sa subjektivnog gledišta i spekulacijama o nekoj apsolutnoj etici.

Prema tome jedna analiza morala u suvremenom svijetu ne može u prvom redu da mimoiđe činjenicu rascjepa građanskog društva na dva osnovna klasna pola i njihovu među-

sobnu borbu. Građanski moral teoretski uopćava postojeće društvene odnose, socijalistički ih ruši. Eksploatacija, ugnjetavanje cijelih naroda, klasa, grupa i rasa, masovna ubistva radi privatnih interesa — ništa se od toga ne kosi s moralnim shvaćanjima vladajućih klasa ili grupacija. Socijalističke, progresivne snage današnjeg društva, oblikuju svojom borbom za nove društvene odnose i nova etička shvaćanja. Budući da se protivrječnosti modernog svijeta mogu jedino riješiti podruštvovljenjem sredstava za proizvodnju, kojima će upravljati udruženi proizvođači, i time razvijati društvo prema potpunom dokidanju klasnih odnosa — to će i moralna shvaćanja socijalista nužno imati takav objektivni historijski sadržaj. Društvo koje, poput socijalističkog, proklamira kao svoje najviše principe dokidanje eksploatacije, dokidanje ugnjetavanja jednih grupa po drugima, oslobađanje čovjeka na svim područjima njegove egzistencije — nužno ima kao osnovni sadržaj svojih moralnih principa upravo te historijske tendencije. Socijalistički moral, u tim praktičkim historijskim okvirima, mora imati, dakle, te nove humanističke principe kao svoj bitan sadržaj.

U analizi i ocjenjivanju moralnog djelovanja, dakle etičkog fenomena uopće, mi ne možemo mimoići ni jednu ni drugu stranu pitanja. Niti je čovjek slijepo određen vanjskim formama i obavezama, niti se njegova akcija i odnos zasnivaju na subjektivnom, autonomnom shvaćanju etičkih principa. Upravo zbog toga moguće je, a to je veoma česta pojava u kompliciranoj dinamici ljudskih odnosa, da izvjesni akti imaju karakter objektivno moralnog, ali ne i subjektivno; i obratno, da su izvjesna djelovanja potekla iz nesebičnih shvaćanja moralnog, a da ipak stoje u konfliktu s objektivno historijskim. Jer, moral progresivnih snaga klasnog društva jest historijski progresivni moral i prema tome objektivni kriterij moralnog djelovanja. U objektivnom sukobu između najdubljeg uvjerenja o etičnosti nekog postupka i onog što je stvarno, historijski moralno, leži i tragičnost pojedinih historijskih ličnosti.

RELIGIJA

Jedan od najstarijih ideoloških fenomena je religijski. Otkada je čovjek počeo kritički da misli, tj. naučno istražuje i

objašnjava pojave oko sebe i svoje vlastite misli — problem religije je postao predmet istraživanja. Već su se u Antiki pozabavili tim pitanjem mnogi filozofi, naročito materijalisti, koji su poput Heraklita, Ksenofana, Demokrita, Epikura, Euhemera, Stratona, Lukrecija, i dr. shvatili religiju kao potpuno prirodnu stvar, posljedicu neznanja i straha pred silama koje ne poznaju. Ta pravilna intencija da se religija ne shvati kao nešto nadzemaljsko, nego kao logičan historijski fenomen, sadržana je u mnogim daljnjim filozofskim nastojanjima. Ona naročito kulminiraju, s obzirom na oštrinu kritike religioznih predodžaba, pa čak i njihove socijalne funkcije, kod francuskih materijalista XVIII stoljeća. U oštrim kritikama Helvetiusa, Diderota, Holbacha skinut je već bio veo svetosti i razotkriven pun socijalni značaj religije kao ustanove kojom su se služili vladajući slojevi da bi što snažnije djelovali na svijest potlačenih masa.

Cjelokupni ovi napori, uključujući tu i Hegela, a naročito Feuerbacha, koji je religiju shvatio kao jedan od osnovnih oblika čovjekove alijenacije, iako su dali značajne elemente za definitivno naučno objašnjenje ovog fenomena, nisu otkrili osnovne korijene tog procesa. Feuerbach je ispravno shvatio da se religiozne predodžbe mogu svesti na zemaljsku osnovu, da u svim tim koncepcijama boga itd. čovjek samo otuđuje svoje vlastite moći, sposobnosti, osobine itd. samo u jednom potenciranom obliku, ali se još uvijek postavljalo pitanje: zašto čovjek to radi?

To je ona tačka na koju nadovezuje Marxova analiza ovoga pitanja, koje je kako smo prije pokazali u četvrtoj tezi o Feuerbachu s punom jasnoćom izrečeno i riješeno.

Korijene religioznog fenomena treba dakle tražiti u samom društvu, u stupnju čovjekova prevladavanja unutrašnjih društvenih protivrječnosti kao i suprotnosti između njega i prirode. Kao jedan od oblika ljudske alijenacije, religija je logičan i nužan produkt čovječjeg mišljenja u određenoj epohi njegove historije.

U prvobitnoj zajednici religija je, kao jedini ideološki oblik, proizlazila (i proizlazi danas u društvima na tom stupnju razvitka) iz nemoći čovjeka prema prirodi, koja mu se suprotstavlja kao nadnaravna sila i nepoznanica. Veoma slaboj razvijenosti proizvodnih snaga odgovarao je veoma nizak stu-

panj savladavanja prirode, a to znači i veoma slaba spoznaja prirodnih činjenica i zakona.

Niski stupanj ovladavanja prirodom, zavisnost od nepredviđenih i nepoznatih prirodnih događaja, sila i slučajnosti, stalna strepnja pred tim nepoznanicama, rađali su kod tih ljudi na tom stupnju razvoja razne ideološke, u ovom slučaju religiozno-magičke kompenzacije za tu njihovu stvarnu, ekonomsko-tehničku i naučnu nerazvijenost i slabost. Razni ritualni plesovi, magički čini, totemistička i tabuistička vjerovanja, a kasnije vjerovanja u prirodne sile i napokon antropomorfne predodžbe imale su u takvim odnosima svoj korijen, s osnovnim zadatkom što uspješnijeg održavanja prvobitne zajednice, gensa i plemena u borbi s prirodom i drugim plemenima.

Karakter tih primitivnih religija bitno se dakle razlikuje od religija daljeg stupnja čovječjeg razvoja — tj. u klasnom društvu. Dok su kao vladajuće religije bile uglavnom religije pobjedničkih redova i kasnije klasa, koje su drugima naturavale svoje religiozne koncepcije, kao jedan od oblika učvršćivanja njihova političkog položaja, dotle su među eksploatiranim slojevima nastajale najraznovrsnije religiozne koncepcije koje su imale zadatak da olakšaju teško stanje eksploatiranih masa i unesu nadu i vjeru u ljepši neki život, pa makar i na izmišljenim svjetovima. Religiozne predodžbe tih društvenih slojeva odgovarale su njihovu stvarnom položaju i željama. A kad su već toliko zavladale masama da su za vladajuće slojeve značile direktnu opasnost, u većini slučajeva vladajuće klase preuzimaju ta ista shvaćanja i dalje ih mijenjaju u skladu s cjelokupnim društvenim sistemom klasne nejednakosti (primjer s budizmom, konfucijanizmom, kršćanstvom itd.).

Prema tome ta »pocijepana i protivrječna društvena osnovica«, protivrječnosti klasnih društava, eksploatacije masa, društveni antagonizmi i neizvjesnosti, društvena su podloga na kojoj se stalno rađa religiozni fenomen i rađat će se dok se god takvo stanje ne prevlada. Religija u takvim odnosima, sa svojim himeričkim predodžbama i iluzornim obećanjima, postaje svakako velika kočnica ljudskom osvješćivanju i razvoju. Nije zato nimalo čudno da su vladajuće ekspoatatorske klase uvijek nastojale da imaju što čvršću i razgranatiju crkvenu organizaciju, koja je imala taj osnovni politički cilj — uljuljkivanja masa u nadzemaljska obećanja i perspektive.

Društvo koje ukida klasnu eksploataciju, a onda i klase uopće, ne treba takve ideološke anahronizme, nenaučne rekvizite i samoobrane za provođenje svojih ideala. Slobodan je čovjek proces svestranog ljudskog oslobađanja, pri čemu ekonomsko oslobađanje čini osnovu tog procesa, a prevladavanje svih tih predrasuda svakako je najosnovniji akt njegova duhovnog oslobađanja.

III. RAZDOBLJE PRVE I DRUGE INTERNACIONALE

Marx i Engels nisu bili samo apstraktni propovjednici svojih novih ideja. Oni su posvetili sav svoj život ne samo borbi za novu filozofiju, a protiv svih religioznih, mističnih i idealističkih pogleda na svijet, nego su i sudjelovali u borbama naprednih snaga za izgradnju života dostojnog čovjeka.

Kada je godine 1864. osnovana Prva internacionala, Marx ubrzo postaje njezina duša. Kao čovjek koji je dublje od svih drugih spoznao zakonitosti društvenog života uopće, a napose kapitalističkog, bio je najpozvaniji da pravilno usmjeri to grandiozno djelo radničke klase.

U samoj radničkoj klasi toga vremena postojali su najrazličitiji pogledi na ciljeve i putove revolucionarne borbe, a svi su se ti pogledi temeljili na neispravnim shvaćanjima društvenog razvitka. Prevladavala su osim utopijsko-socijalističkih shvaćanja još i blankistička, prudonistička, bakunjinistička, koja su negativno utjecala na razvitak i borbu radničke klase za socijalizam.[1]

---

[1] Pogledi i učenja A. Blanquija (1805—1881), J. Proudhona (1809—1865) i M. Bakunjina (1814—1876). *A. Blanqui* spada među najsvjetlije likove francuskog revolucionarnog pokreta, bez obzira na pogrešnost njegove taktike. Zastupao je mišljenje, koje je i provodio u djelo, da buržoasku vlast treba rušiti nasilnim putem pomoću izabranih manjih revolucionarnih grupa. Tako je potcjenjivao ulogu radničke klase i masovne revolucionarne partije. — *J. Proudhon,* sitnoburžoaski socijalist, zastupao je mišljenje o reformama u buržoaskom društvu, oslanjanje na buržoasku državu i bilo je protivnika revolucionarnngg istupanja proletarijata. — *M. Bakunjin,* tipičan predstavnik anarhizma, radio je samo na organiziranju pučeva, da bi razbio buržoasku državu i državu uopće. Oslanjao se prvenstveno na deklasirane elemente grada i sela, zazirao od masovne organizacije proletarijata, nastojao da potkopa djelovanje Internacionale i učini je svojim oruđem.

Marx je vodio uporne borbe preko mnogih kongresa Internacionale da bi radničku klasu doveo do tačnog uvida u njezin vlastiti položaj i način oslobođenja. Nije žalio truda ni vremena, usprkos oskudnim materijalnim prilikama u kojima je živio, da u pisanju programa, statuta, adresa i mnogih izvještaja iznese svoje poglede na razvitak i borbu radničke klase i tako uči proletarijat materijalističkom prilaženju i tumačenju svoje vlastite borbe. Najpoznatiji spis iz tog perioda, osim »Kapitala«, jest — u povodu Pariske komune — »Adresa generalnog savjeta« (Građanski rat u Francuskoj), koju je u cijelosti napisao Marx. Zaključci koje je Marx povukao iz toga herojskog historijskog događaja pariskog proletarijata, o državi u prelaznom periodu, o organiziranju samoupravnosti naroda, o odumiranju države — postali su najvažniji putokaz radničkoj klasi u izgradnji socijalizma. Razvitak socijalizma u Jugoslaviji, u kojoj upravljanje proizvodnjom i ostalim djelatnostima sve više prelazi na radne kolektive, u kojoj se ostvaruje zamisao samoupravnosti naroda, pokazuje tačnost Marxovih naučnih tvrdnji kao i ono što je osnovno u izgradnji socijalizma. Neostvarivanje principa samoupravljanja i komune dovodi do sasvim drugih posljedica, tj. do jačanja birokracije i državne vlasti, koje postaju sila nad narodom.

Premda je Prva internacionala prestala postojati 1876. godine, ona je odigrala značajnu ulogu u razvitku i buđenju proletarijata. Ona je pripremila teren za pobjedu marksističke misli i stvorila brojni kadar iskusnih revolucionarnih rukovodilaca i teoretičara, koji su u Drugoj internacionali pod Engelsovim vodstvom nastavili veliko djelo oslobođenja radničke klase.

Za vrijeme Druge internacionale već se ističu mnogi teoretičari marksizma. Još iz vremena Prve internacionale poznata su imena Josepha Dietzgena (1828—1888), radnika i samouka, koji je nezavisno od Marxa i Engelsa došao do dijalektičkog materijalizma (Suština ljudskog rada glave, Logička pisma, Akvizit filozofije i dr.); nadalje, A. Bebela (1840—1913), vođe njemačke socijaldemokracije, koji je napisao poznatu knjigu »Žena i socijalizam«; pa W. Liebknechta (1826—1900), uz Bebela najpoznatijeg vođe njemačkog radničkog pokreta (Historija Francuske revolucije, Robert, Owen, U spomen Karla Marxa); nadalje P. Lafarguea (1842—1911),

izvanrednog esejiste i polemičara, koji je napisao i nekoliko filozofskih radnji i studija (Komunizam i ekonomska evolucija, Idealizam i materijalizam u shvaćanju historije); J. Guesdea (1845—1922), najutjecajnijeg vođe francuskog radničkog pokreta (Ogled o socijalističkom katehizmu, Socijalističke studije); pa naročito za vrijeme Druge internacionale F. Mehringa (1846—1918), jednog od najvećih marksističkih historičara, pisca historije njemačke socijaldemokracije, velike Marxove biografije, niza članaka iz historije literature i filozofije itd., K. Kautskog (1854—1938), koji je neko vrijeme (do prvog svjetskog rata) bio jedan od najvećih autoriteta u Drugoj internacionali (Thomas More i njegova utopija, Preteče novijeg socijalizma, Porijeklo kršćanstva, Materijalističko shvaćanje historije itd.); A. Labriole (1843—1904), (O historijskom materijalizmu); pa Rose Luxemburg (1871—1919), najtalentiranije žene u radničkom pokretu Druge internacionale, pisca mnogih političkih i ekonomskih članaka i studija (Akumulacija kopitala, Socijalna reforma ili revolucija itd.).

U našoj zemlji najviđenije ličnosti, organizatori i teoretičari radničkog pokreta bili su Svetozar Marković (1846—1875) i Dimitrije Tucović (1881—1914). Svetozar Marković jedna je od najvećih i najsvjetlijih figura u političkoj i kulturnoj povijesti Srbije. On svojom borbom za socijalizam i materijalizam označava prijelomni moment u kulturi srpskog naroda. U svojim djelima i radu nije se inače potpuno oslobodio utopizma i mehanističkog materijalizma (Srbija na Istoku, Politički i ekonomski položaj radničkog staleža u Srbiji, Pariska komuna i Internacionala, Realni pravac u nauci i životu itd.). Dimitrije Tucović, sekretar Srpske socijaldemokratske stranke, bio je i jedan od njenih najrevolucionarnijih i najsposobnijih vođa. U nizu studija i članaka zastupao je ideje marksizma (Srbija i Arbanija, Položaj akcija proletarijata itd.).

Međutim, za vrijeme Druge internacionale nastaje jedna nova pojava u marksizmu, tzv. revizionizam. On nastaje potkraj 19. stoljeća, a propovijedaju ga neki od rukovodilaca radničkog pokreta u II internacionali, tražeći da se mnogi bitni stavovi Marxa i Engelsa podvrgnu reviziji, zapravo da se odbace. A kad pogledamo što oni hoće da odbace, vidimo da je to onaj najrevolucionarniji dio marksizma, tj. materijalistička dijalektika i revolucionarna marksistička politika.

Koji su bili uzroci takvoj pojavi? Kapitalizam je u drugoj polovici 19. i u početku 20. stoljeća proživljavao relativno miran period uspona; radnička je klasa imala u mnogim zemljama, naročito u Njemačkoj, vidljivih parlamentarnih uspjeha i sve je više jačala. Borba proletarijata za vlast postaje sve masovnija, nove faze revolucionarnih zbivanja bile su na pomolu. U takvoj situaciji počeli su neki sitnoburžoaski elementi u socijaldemokraciji propovijedati potrebu samo mirne parlamentarne borbe, reformizam i postepenost prijelaza iz kapitalizma u socijalizam.

Ovakav svoj stav, koji je u svojoj isključivosti suprotan marksističkoj filozofiji, morali su oni, naravno, i filozofski obrazlagati. I umjesto da pokušaju što uspješnije primjenjivati revolucionarnu materijalističku dijalektiku i da je dalje razvijaju u novim prilikama, oni je odbacuju, jer im revolucionarna filozofija ne može koristiti u njihovu oportunizmu i reformizmu. Mjesto dijalektičkog materijalizma, oni, povodeći se za građanskom filozofskom metodom, apeliraju na vraćanje Kantu.

Tako jedan od njih, Ludwig Woltmann (1871—1907), u knjizi »Historijski materijalizam« (1900) otvoreno izjavljuje da njegova knjiga stoji u znaku povratka Kantu, da Marxovo shvaćanje znanstvenog procesa mišljenja odgovara Kantovu, a ne Hegelovu shvaćanju. Kantovstvo i marksizam stoje za Woltmanna međusobno bliže nego što se mislilo. »Dublji uvid u suštinu i historiju marksizma«, pisao je Woltmann u spomenutoj knjizi, »uvjerio me osim toga da Marx i Kant u pitanjima znanstvene metode jedan drugome stoje mnogo bliže nego Marx i Hegel ... Marxov kritički stav prema Hegelovoj filozofiji znači u osnovi povratak Kantovu učenju, a da on sam nije bio svjestan te principijelne veze.« (»Historijski materijalizam«, Düsseldorf, 1900, str. 296—297.) Tako je za njega, Marxova kritika Hegela zapravo povratak Kantu. Od Hegelove je filozofije, po njemu, ostao u marksizmu samo vanjski način prikazivanja, dok je unutrašnji tok misli zapravo kantovski. »Ali iz ovih istraživanja ujedno proizlazi da kantovstvo i marksizam stoje međusobno mnogo bliže nego se dosad smatralo, te ako se s druge strane istraži što je od Hegelove filozofije ostalo u Marxovu misaonom svijetu, to se taj ostatak odnosi gotovo samo na vanjski način prikazivanja,

dok je unutrašnji tok misli potpuno nošen kritičkom i prirodoznanstvenom metodom.« (Historijski materijalizam, str. 321.)

Još je više uzbune učinio Eduard Bernstein (1850—1932), jedan od rukovodilaca Druge internacionale, sa svojom knjigom »Pretpostavke socijalizma« (1899) i drugim spisima.

Svoj reformizam i oportunizam Bernstein je pokušao opravdati žestokim pobijanjem materijalističke dijalektike. Sva pogrešnost revolucionarne politike marksizma zasniva se po Bernsteinu na dijalektičkom načinu mišljenja. Svi zakoni dijalektike unose samo pometnju u naše mišljenje. Dijalektiku treba odbaciti, a prema tome i revolucionarnu politiku. »Njezina „da, ne i ne, da"«, pisao je Bernstein u spomenutoj knjizi, »mjesto „da, da i ne, ne"« njezino utjecanje suprotnosti jedne u drugu i pretvaranje kvaliteta u kvantitet, što još od tih dijalektičkih ljepota postoji, sprečavali su uvijek davanje računa o dometu spoznatih promjena.« (»Pretpostavke socijalizma i zadaće socijaldemokracije«, Stuttgart, 1920, str. 57.) Hegelova dijalektika je ono »izdajničko u Marxovoj doktrini, zamka koja stoji na putu svakom pravilnom promatranju stvari. Iz nje nije Engels mogao ili htio izaći.« (Ibid., str. 59.) Ono što su Marx i Engels, misli Bernstein, veliko stvorili, nisu učinili pomoću Hegelove (i svoje dijalektike), nego usprkos njoj. I mjesto revolucionarne socijaldemokratske partije, Bernstein izričito zahtijeva stvaranje demokratsko-socijalističke reformističke partije.

Takve je stavove oborila sama povijest. Druga internacionala, naročito u drugom desetljeću dvadesetog stoljeća, nije se energično oduprla tim oportunističkim shvaćanjima (koja su zastupali još i M. Adler, O. Bauer, Vollmar, Cunow, Struve, Bulgakov i dr.) i doživjela je u prvom svjetskom ratu slom. I njeni najviđeniji vođe, kao Kautski, Bernstein i drugi, opravdavali su slom revolucije u Njemačkoj godine 1918. i proklamirali novu buržoasku republiku kao uzor nasuprot socijalističkoj revoluciji, koju je poveo Lenjin u Rusiji i koju su obasipali najgorim porugama.

Ta vrsta revizionizma povlači se do tridesetih godina ovog stoljeća. Još godine 1930. pokušao je Max Adler (1873—1937) u knjizi »Udžbenik materijalističkog shvaćanja historije« dokazati da je marksizam zapravo pozitivan, dovodeći tako marksističku filozofiju u vezu s Kantovim epigonima. Marxo-

va filozofija, prema Adleru, nije uopće materijalizam. Ona treba, za razliku od materijalizma i spiritualizma, da bude spoznajnokritička. Ona »ne može pitanje koje Engels označava kao osnovno pitanje filozofije uopće ni postaviti: je li duh ili materija ono što je primarno? Ona počinje, naprotiv, s tim što je bez sumnje primarno, s našim iskustvom, i pita kako je ono moguće. A budući da se iskustvo nigdje drugdje ne može naći nego u procesu iskustvene svijesti, to može za stvarno kritičko mišljenje samo ona da bude polazište. Na taj način mogu se „duh" i „materija" razlikovati samo *unutar* naše svijesti. Naše iskustvo ne proizlazi, naravno, primarno iz duha, ali isto tako ni iz prirode, nego *tek u našem iskustvu* mi doživljavamo razliku između duha i materije i doživljavamo je samo *formama* naše svijesti.« (Udžbenik materijalističkog shvaćanja historije, Berlin, 1930. str. 120.)

Prema tome, kao što su tvrdili mnogi buržoaski filozofi epigoni, pitanje realnog postojanja objektivne stvarnosti nije uopće problem, ni pravilno pitanje. Sve se događa samo u mojoj sferi svijesti, a sve ostalo izvan nje jest metafizika.

Tako je taj revizionizam nužno završavao u najobičnijem idealizmu, i to idealizmu Kantovih epigona, koji su svojim zovom natrag Kantu pokušali oživjeti građanske filozofske pozicije.

Iz svega toga proizlazi da je nemoguće revidirati revolucionarne postavke u politici a da se ne revidiraju osnovne teze marksističke dijalektike. Nema revizije marksizma a da se ne revidira materijalistička dijalektika; i u naoko sasvim običnim političkim pitanjima (kako ćemo vidjeti kasnije u pitanju ruskog revizionizma) krije se uvijek revizija baš same filozofije marksizma. Ove političke ideje u osnovi zastupaju i današnji rukovodioci socijaldemokratskog pokreta na Zapadu.

Druga zemlja koja je postala značajna po razvitku socijaldemokratskog pokreta bila je Rusija. Već se osamdesetih i devedesetih godina prošlog stoljeća stvaraju prve marksističke grupe pod vodstvom Plehanova, Martova, Vere Zasulič i drugih, a kasnije im se pridružuje i Lenjin.

Rusija je ulazila u svoje razdoblje kapitalizma, proletarijat je rastao i bio naročito koncentriran u mnogim većim industrijskim mjestima. Ona su bila pogodno tlo za razvijanje

komunističke misli i za stvaranje jake komunističke (onda se zvala socijaldemokratska) partije.

U prvom razdoblju toga razvitka dominirao je na teoretskom polju G. V. *Plehanov* (1856—1918). Kako je pretežno živio u inozemstvu, sudjelovao je u borbi protiv nastalog revizionizma u II internacionali i bio jedan od najtalentiranijih branilaca i zastupnika zrele marksističke misli. On je veoma mnogo pridonio borbi protiv revizionista Bernsteina, Schmidta i drugih.

Osim kao autor polemičkih spisa Plehanov je na osnovi svoga teoretskog rada postao ne samo jedan od najuspješnijih popularizatora marksizma (kako ga prikazuju u SSSR) nego i jedan od najboljih samostalnih istraživača marksizma. Nije uzalud Lenjin kasnije govorio da ne može biti netko marksist, ako nije proučio sve što je Plehanov teoretskog napisao. A njegovi naučni radovi »Prilog historiji materijalizma«, »Prilog pitanju o razvitku monističkog pogleda na historiju«, »Osnovni filozofski problemi marksizma«, njegove studije o umjetnosti, socijalnoj misli u Rusiji itd., pripadaju svakako najboljemu što je marksizam dao.

Plehanov nije ostao dosljedan revolucionar u politici, što se svakako odrazilo i u njegovim teoretskim shvaćanjima, naročito u njegovim političkim spisima dvadesetog stoljeća. Zbog toga je i došao u sukob s Lenjinom, čovjekom koji je razvitak revolucionarnog pokreta u Rusiji doveo do pobjedonosnog kraja u 1917. godini. Plehanov je uglavnom prišao nakon 1903. godine menjševicima, oportunističkom krilu ruske socijaldemokratske partije.

IV. V. I. LENJIN

V. I. Lenjin (1870—1924) označava novu fazu razvitka marksističke teorije i prakse. Evropski je proletarijat ulazio u razdoblje odsudnih klasnih borbi: približavao se period revolucija. I kao što je u ostalim partijama Druge internacionale taj period izazvao kolebanja, revizionizam i ostale usputne oportunističke pojave, tako je i u ruskim socijalističkim krugovima prodirao ekonomizam, nadalje shvaćanje o spontanosti revolucionarnog pokreta, sitnoburžoaske teze o organiziranju radničke partije itd. Pred Lenjina je postavljen zadatak borbe prvenstveno na tom političkom polju, na kojemu je morao rješavati sva pitanja marksističke političke teorije i sociologije, od problema partije, uloge teorije u razvitku pokreta, do pitanja revolucije, prelaznog perioda, države itd.

U svome znamenitom djelu »Što da se radi« (1902) likvidirao je ekonomizam u ruskom radničkom pokretu, tj. shvaćanje da nije potrebna revolucionarna politička borba, nego samo borba za poboljšanje ekonomskog položaja radničke klase. U istoj knjizi pobio je shvaćanje o stihijnosti razvitka radničkog pokreta, pokazavši da bez revolucionarne teorije nema ni revolucionarne prakse. Pravilna teorija rješava neki pokret i neko društvo mnogih stranputica i nepotrebnih poraza koji usporavaju historijski razvitak. Zato je i toliko značajno marksističko tumačenje historijskog razvitka, jer daje naprednim snagama potreban teorijski oslonac za analizu i tumačenje historije i njenih putova razvitka. Lenjin je naročito značajan zbog razrade problema proleterske partije u tadašnjim historijskim prilikama tako da u knjizi »Korak naprijed, dva koraka nazad«, kao i u drugim manjim spisima, daje prvi put cjelovito učenje o partiji kao organizaciji radničke klase i revolucionarnoj avangardi.

Ono što treba naročito naglasiti kod Lenjina duboka je dijalektičnost njegove revolucionarne prakse. On nije prilazio pitanjima revolucije (a to znači historije) dogmatski, šablonski, prema nekim nepromjenljivim receptima. Njemu je marksistička filozofija i teorija služila, u pravom smislu riječi, kao putokaz za akciju. Duboko prožet osnovnim principima marksističke dijalektike, Lenjin je svakom historijskom događaju prilazio sa svih njegovih strana, znajući da svaki momenat nosi sa sobom nešto specifično, a da se svaki momenat odvija u posebnim situacijama. Tako je i svoju revolucionarnu taktiku prilagođavao specifičnosti momenta.

Izrazit primjer takve duboke dijalektičnosti jest njegovo djelovanje u ruskoj revoluciji godine 1905. Premda je to bila buržoaska revolucija, on je nije samo tako shvaćao, upravo zbog svih ostalih prilika u kojima se ona odvijala. Tu je postojala i revolucionarna radnička klasa i seljaštvo, bojažljivost buržoazije pred tim klasnim neprijateljem itd., tako da je Lenjin postavio tezu o stvaranju revolucionarno-demokratske diktature radništva i seljaštva kao prelazne etape k diktaturi proletarijata, tj. socijalističkoj revoluciji. Premda ta revolucija nije uspjela, ona je Lenjinu poslužila, s obzirom na mnoge revolucionarne oblike koje je otkrila (npr. sovjeti), kao dragocjeno iskustvo za revoluciju koja je dvanaest godina kasnije srušila carizam i kapitalizam.

Poraz naprednih snaga u revoluciji od 1905. godine izazvao je ne samo nesmiljeno obračunavanje carizma s revolucionarima nego i demoralizaciju u redovima sitne buržoazije, pa i u partijskim redovima. Reakcionarna literatura našla je pogodan teren. Širile su se svakojake teorije koje su »opovrgavale« marksizam. Takvu su zbrku u dijalektički i historijski materijalizam pokušali unijeti i neki marksisti: Bazarov, Bogdanov, Lunačarski, Berman, Helfond, Juškevič, Suvorov, koji godine 1908. izdaju zbornik »Ogled iz filozofije marksizma«, a posebne knjige o dijalektičkom materijalizmu izdaju još Juškevič, Berman i Valentinov.

Kao i ostali revizionisti oni su pokušali spojiti marksizam s drugom filozofijom — empiriokriticizmom, filozofijom Macha i Avenariusa i njihovih sljedbenika. Ta filozofija nema nikakve veze s dijalektičkim materijalizmom. Pod izlikom da su Engelsova shvaćanja zastarjela, da treba raditi u suglasnosti s

razvitkom nauke i filozofije 20. stoljeća, oni su odbacili, zapravo, sve pozitivno u dijalektičkom materijalizmu i proglasili empiriokritičke teze za marksističke. S tim revizionizmom poveo je borbu Lenjin, koji je u svom poznatom djelu »Materijalizam i empiriokriticizam« (1909) dao poraznu kritiku takvih pogleda. Lenjin je u toj knjizi pokazao da je empiriokriticizam u ličnostima Macha i Avenariusa onaj filozofski buržoaski smjer koji samu Kantovu filozofiju čisti od materijalizma (objektivne stvarnosti, koju Kant priznaje) i vraća se subjektivnom idealizmu Berkeleya i agnosticizmu Humea. Bogdanov, Bazarov i ostali pokušali su materijalističku teoriju odraza zamijeniti subjektivnim idealizmom. Povodeći se za Machom i Avenariusom, oni pretvaraju stvari, objekte, koji postoje izvan nas, u »koplekse osjeta«, tj. ne postoji ništa drugo nego ti »kompleksi osjeta«, koji se analiziraju i utvrđuje se među njima veza.

Tako oni, povodeći se za empiriokritičarima, nisu tumačili našu spoznaju kao proces odražavanja objektivno postojećeg svijeta preko naših osjetila u svijesti (odražavanje koje je vezano samo uz aktivni, praktični odnos čovjeka prema stvarnosti), nego kao proces analize osjeta, koji za sebe čine svu stvarnost. Na taj način oni su od dijalektičkog materijalizma prešli na radikalne idealističke pozicije, na subjektivno-idealističke, koje su tada, osim empiriokritičara, zastupali i najreakcionarniji predstavnici buržoaske filozofije, tzv. imanentovci (Schuppe, Schubert-Soldern, Leclair i dr.).

Lenjin je, slažući se s kritikom Plehanova, uvjerljivo dao kritiku subjektivnog idealizma, pokazujući da bi prema toj njihovoj koncepciji čovjek morao misliti bez mozga (jer je mozak objektivni, materijalni predmet), da priroda ne bi egzistirala prije čovjeka (jer je prema njima samo skup osjeta) i, konačno, da ovakav stav nužno dovodi do solipsističkog apsurda.

Lenjin je u toj knjizi rješavao i niz drugih pitanja. Nasuprot empiriokritičkom relativizmu on je protumačio marksističko učenje o objektivnoj, apsolutnoj i relativnoj istini, pokazujući da je relativizam samo jedan od momenata materijalističke dijalektike, ali da se ona ne svodi na njega. Nije sve naše znanje relativno, nego cjelokupna naša teorijsko-praktička djelatnost potvrđuje mnoga shvaćanja kao apsolutno

istinita, dok se druga pokazuju ograničena i relativna, te se novim istinama prevladavaju.

Tako se naša spoznaja sve više i više bogati, sve više dolazimo do apsolutnih istina (stalno se približavajući apsolutnoj istini zadnje instancije), a taj je proces sam po sebi beskonačan kao i stvarnost koju spoznajemo.

U istoj knjizi dao je Lenjin i analizu uzroka krize idealizma u tadašnjoj fizici, pokazujući apsurdnost stavova koji su proklamirali da je materija iščezla itd. Historijsko značenje te knjige nije samo u tome što je s marksističkih pozicija rješavala filozofska pitanja, što je dala iscrpnu kritiku empiriokriticizma itd., nego i naročito u tome što je u određenom historijskom momentu obranila osnovne filozofske stavove marksizma. Kad je započelo, nakon 1905, razdoblje demoralizacije, reakcionarnog pritiska i u teoriji i u praksi, Lenjin je svojom knjigom rješavao važno pitanje određenog historijskog momenta, a svojim rješavanjima učvrstio je vjeru u ispravnost marksističke filozofske misli u ruskom radničkom pokretu i time pridonio njegovu nesmetanom daljem napredovanju. Napregnuta i teška politička borba nije dopustila Lenjinu da se više posveti sistematskom razrađivanju filozofskih pitanja. Ali i ono što nam je ostalo u njegovim bilješkama, njegove primjedbe uz čitanje različitih filozofskih tekstova, naročito Hegelovih, dragocjene su misli koje je Lenjin ostavio radnicima na filozofskom polju.

Dok mnogi vođe Druge internacionale, kao npr. Kautski, nisu ni shvaćali marksističku filozofiju, te su čak dopuštali poistovjećivanje s mahizmom, kantovstvom itd., Lenjin je uviđao još u svojim mlađim danima da je materijalistička dijalektika suština marksizma.

Nakon 1905, kad je i u redovima marksista nastalo kolebanje i tendencija za identificiranjem i zamjenjivanjem dijalektičkog materijalizma empiriokriticizmom, dakle jednom vrstom idealizma, Lenjin je prvenstveno ustao u obranu materijalističke strane marksističke filozofije. U tim svojim nastojanjima katkad je više zastupao tradicionalno materijalističke, nego marksističke pozicije (npr. u problematici odraza).

No Lenjin nije zaboravio ni njezinu drugu stranu. Kad su nastupili ponovo historijski momenti međunarodnih sukoba, kad se trebalo pripremati za odsudne revolucionarne bitke,

u kojima je potrebno majstorsko rukovanje materijalističkom dijalektikom, Lenjin toj strani pitanja ponovo posvećuje izuzetnu pažnju. U godinama 1914—1916. studira iznova i detaljno Hegelova djela, naročito njegovu veliku »Logiku« i »Povijest filozofije«, studira Heraklita, Aristotela, Leibniza itd., dakle sve one filozofe prije Marxa i Engelsa kod koijh je mogao naći najviše problematike.

Svi su ti zapisi i bilješke uz čitanje mnogobrojne filozofske literature kasnije sabrani i izdani u posebnoj knjizi »Filozofske sveske«. Ta knjiga nije nikakvo Lenjinovo posebno sistematsko djelo, nego su to samo razasute misli, opaske i fragmenti i pojedine teze, koje je on zapisivao u svoje bilježnice o filozofiji. Ali centralni problem svih tih zapisa, naročito onih 1914—1916, jest problem dijalektike.

Nakon Engelsa nijedan marksist nije dublje zadro u taj osnovni problem. Naročito je područje mišljenja ostalo s marksističke strane takoreći teorijski netaknuto. Ni sam Plehanov, jedan od najviđenijih predstavnika marksističke misli toga vremena, nije ulazio šire u te probleme, nego se najviše zaustavljao na razrađivanju marksističke sociologije i različitih kulturno-historijskih pitanja i pojava.

Zato Lenjin, naročito u svom fragmentu o dijalektici (koji je priložen u tekstovima), insistira na tome da se teorijski razrađuje marksistička dijalektika a da se ne ostaje samo na primjerima, koji treba da ilustriraju jednom dane postavke.

Naročito ga je zanimalo pitanje gnoseologije i logike. U jednoj svojoj bilješci napominje da bi za studiranje i pisanje marksističke gnoseologije i dijalektike trebalo uzeti u obzir: povijest posebnih nauka, povijest umnog razvitka životinja, povijest jezika, psihologiju i psihologiju osjetnh organa.

A šta je u svemu tome bilo za Lenjina bitno, i kako je on tim pitanjima prilazio? Svaki predmet, svaka pojava u prirodi i društvu dio je dijalektičke prirodne cjeline. Prema tome na svakom pojedinačnom slučaju objektivne stvarnosti možemo pokazati sve strane i momente dijalektike.

Budući da je i ljudsko mišljenje samo jedan od oblika postojanja (premda najviši oblik) materijalne stvarnosti, to i ono mora biti u sebi dijalektično. S jedne strane, treba ispitali dijalektičku razvojnost našeg mišljenja od prelogičkih stupnjeva pa do danas; s druge strane, treba njegove oblike i za-

kone ispitivati tako da ih dovodimo u vezu s oblicima i zakonima same stvarnosti, jer mišljenje nije samo dio te stvarnosti, nego je i odražava.

Slijedeći Hegelove duboke analize logičkih problema, Lenjin ukazuje na problematiku suda u kojem se otkriva jedinstvo općega i posebnoga, pojedinačnoga i općega, nužnosti i slučajnosti itd. Nije sud kao jedan od oblika našeg mišljenja, kako to navodi Lenjin, nešto što postoji samo za sebe, nego je on jedan oblik mišljenja koji je u sebi dijalektičan. A dijalektičan je zbog toga što odražava stvarnost koja je dijalektična. Tako je, dakle, jedinstvo suprotnosti pojedinačnoga i općega u sudu (npr. ova ruža je biljka) misaoni odraz jednog realnog objektivnog sadržaja, realnog jedinstva suprotnosti pojedinačnoga i općega, kojim je konstituirana sama objektivna stvarnost.

To je samo jedan primjer Lenjinova napora da dade elemente za dijalektičko-materijalističko istraživanje ljudskog mišljenja. U tim svojim nastojanjima on je jasno pokazao da se istraživanje mišljenja ne može nalaziti izvan materijalističke dijalektike, nego da su logički, gnoseološki problemi zapravo i u suštini problemi dijalektike.

Tako Lenjin nastavlja u marksističkoj filozofiji ne samo na duboka istraživanja Engelsova nego i na rane radove Marxa, u kojima je Marx rješavao fundamentalno gnoseološko pitanje, tj. problem prakse. Pitanje prakse je upravo onaj bitni materijalistički i dijalektički momenat ljudske spoznaje, te zato u marksističkoj logici i mora zauzimati središnje mjesto. Sva su ta pitanja, međutim, nakon Engelsa pala gotovo u potpuni zaborav kod marksističkih teoretičara. Zato su navedena Lenjinova istraživanja i razmišljanja od velikog značenja za filozofiju marksizma.

Lenjin zbog zaposlenosti nije dospio šire razraditi i sistematizirati te probleme i svoja istraživanja. Međutim, ono što nije dospio razraditi na filozofskom području učinio je na historijskom. Zato sva njegova djela daju izvrstan primjer kako treba dijalektički prilaziti pitanjima, kako dijalektiku treba primjenjivati na konkretnom materijalu.

To najbolje dolazi do izražaja u djelu »Dječja bolest ljevičarstva u komunizmu« (1920), koja je sušta suprotnost onome što propovijedaju neki sovjetski teoretičari. Osnovno je pitanje

u njemu pitanje revolucije i Lenjinovo prilaženje tom problemu. Nema tu dogmatizma, šablone, nego stalnog insistiranja na dijalektičkom prilaženju tim pitanjima. Ne poznaje Lenjin jednu formu i jedan put u revoluciju, nego upozorava progresivne snage da svoju revolucionarnu akciju zasnivaju na dubokoj analizi svakog specifičnog povijesnog trenutka, da znadu primijeniti opće teze marksizma na posebne, specifične situacije u kojima djeluju. Historijsko zbivanje mnogo je svestranije, »lukavije«, suptilnije od naših predodžbi o njemu, pa moramo uvijek biti spremni da prevladamo uskoće, jednostranosti i šablone u tumačenju historijskog procesa.

Tako je Lenjin upozoravao sve komunističke partije da se oslone na svoje snage i da djeluju na osnovi konkretne situacije, a ne po apstraktnim shemama. U doba revolucije Lenjin je napisao i poznatu knjigu »Država i revolucija« (1917), u kojoj je sistematski razradio osnovne misli Marxa i Engelsa o tom pitanju, izvukavši iz zaborava mnoge njihove stavove. On je naročito istaknuo pitanje odumiranja države, a prema tome i svake demokracije. Jer, demokracija je uvijek vlast jednog dijela naroda, jedne klase nad drugom, a cilj razvitka komunizma jest ukidanje klasa, prema tome i svake sile, dakle i demokracije koja bi vladala ljudima.

Lenjin je, kao principijelan i dosljedan komunist i humanist, pokušao nakon revolucije provoditi te osnovne zamisli u djelo. On je naročito nastojao da se pravilno riješi nacionalno pitanje, da ne prevlada velikoruski šovinizam, koji je otkrivao i u partijskim redovima, tražeći jednakost svih naroda u sovjetskoj republici.

U pitanjima političko-ekonomskog upravljanja državom Lenjin je vidio da su izvjesne forme državnog socijalizma za prvi period bile nužne, ali je isto tako uviđao da je zbog toga (a onda i zbog zaostalosti zemlje) naročito velika i opasnost od birokratiziranja uprave zemlje. Ne samo da je upozoravao na tu opasnost nego je pokušavao da provodi i početke što šireg samoupravljanja proizvođača, prvenstveno u tvornicama.

Lenjin je, kako vidimo, počeo s realiziranjem osnovnih misli marksizma, ali ga je prerana smrt spriječila da nastavi svoje gigantsko djelo.

V. RAZDOBLJE NAKON OKTOBARSKE REVOLUCIJE

Marksistička filozofija i sociologija u ovih nekoliko posljednjih decenija veoma su se proširile, ali su doživjele i jednu svoju novu fazu stagnacije i revizije, koja je imala dalekosežnije posljedice od prijašnjih slučajeva, jer je iza njih stajala moćna državna sila.

Marksistička filozofija se u SSSR do početka tridesetih godina burno razvijala u mnogim pravcima koji su međusobno stajali u oštrim suprotnostima.

Neposredno nakon revolucije borba se još odvijala između marksističke filozofije i nemarksističke. Iako se ne može kazati da su marksisti bili u svemu jedinstveni i da nije bilo i odstupanja od materijalističke dijalektike, ipak su oni označavali onaj progresivni napor i tendenciju protiv raznih oblika idealizma i vulgarno materijalističkih stavova. Uz Lenjina u tu grupu možemo još nabrojiti i Buharina, Deborina, Akselrodovu, Adoratskog, V. Sarabjanova, Rjazanova i dr.

Nakon Lenjinove smrti u marksističkom taboru sve više nastaju filozofske suprotnosti. Te su se suprotnosti naročito izdiferencirale povodom diskusije o knjizi Stjepanova »Historijski materijalizam i prirodne nauke« (1924), kao i povodom objavljivanja Engelsove »Dijalektike prirode« (1925). Ta je diskusija pokazala da postoje među marksistima oštre razlike u pogledu tretiranja filozofskih problema. Jednu grupu tih filozofa marksista prozvali su »mehanicistima« (Stjepanov, L. Akselrod, A. Timirjazev, V. Sarabjanov i dr.), a drugu, koja je pristajala uz Deborina, »dijalektičarima« (A. Deborin, N. Karev, J. Sten, I. Podvolocki, S. Levit, I. Luppol, B. Hessen i dr.).

Takozvani mehanicisti imali su svakako niz netačnih shvaćanja, što ih je u krajnjoj liniji dovodilo i do negiranja ne

samo marksističke filozofije nego i filozofije uopće. Oni su odricali filozofiji njen posebni predmet, preuveličavali značenje prirodnih nauka i smatrali da one mogu riješiti pitanje svakog kretanja. Jednom riječju, oni su došli do negiranja materijalističke dijalektike, pa i filozofije uopće.

Debornici su naprotiv u oštrim diskusijama s njima ustali u obranu djalektike, te su naročito insistirali na proučavanju Hegela, ali su u tome znali i pretjerivati.

Oko god. 1929. većina filozofa marksista stajala je uz Deborina. Bez obzira na njihove nedostatke ovaj period razvoja filozofije u SSSR svakako je bio najplodniji; osnovna pozitivnost bila je široka sloboda diskusije koja je nužno morala pridonijeti raščišćavanju mnogih filozofskih i socijalnih problema.

Na taj zamah teoretske misli, koji se očitovao u mnogobrojnim suprotnostima i oštrim diskusijama, negativno je djelovao svojevrsni razvoj socijalizma u SSSR. Velike objektivne poteškoće koje su u svakom pogledu kočile i otežavale socijalistički razvitak (ekonomska i kulturna zaostalost zemlje, kapitalističko okruženje, građanski rat itd.) bile su još potencirane unutrašnjim razmiricama nekoliko partijskih grupa.

Pobjedom Staljinove grupe u početku tridesetih godina razvoj je tekao k sve većem državnom centralizmu i monopolizmu, s izrazitim kultom rukovodeće ličnosti, što se nužno odrazilo na cjelokupni duhovni razvoj zemlje. Uvodeći strogi centralizam cjelokupnog društvenog života, počeli su filozofiji i sociologiji postavljati zadatke koji su morali nužno dovesti do stagnacije. Umjesto da su nastavili i poticali teoretske diskusije koje su neophodne za svaku stvaralačku misao, postepeno se prešlo na sistem dirigiranja osnovnih stavova, pri čemu je trebalo da marksistička filozofija i sociologija budu ideološki apologet državne politike.

Taj proces počinje već potkraj 1929, kad je Staljin na konferenciji agrarnika marksista izjavio da teoretska misao u SSSR zaostaje za praktičkim uspjesima; time je bio dan signal za akciju protiv obje grupe. Odmah se odaziva nekoliko mlađih filozofa, Mitin, Raljcevič, Judin, koji objavljuje u »Pravdi« od 7. juna 1930. članak »O novim zadacima marksističko-lenjinističke filozofije«, u kojem napadaju oba tabora i nazivaju deborince »formalistima.« Deborinci su oštro odgovorili na taj

napad, što je izazvalo veliku diskusiju u mnogim novinama, časopisima i institucijama. U diskusiji na jednom sastanku biroa partijske ćelije Instituta crvene profesure god. 1930. Staljin je ne samo podržao stav Mitina i njegovih pristaša nego im je prigovorio da su previše blagi, nazvavši deborince »menjševistvujuščim idealistima«, dajući im time i negativno političko obilježje.

Već na početku slijedeće godine, 25. januara 1931, donosi CK SKP(b) odluku o časopisu »Pod zastavom marksizma« (u kojem su dominirali deborinci), u kojoj osuđuje i mehaniciste i deborince. Tako je Mitinova grupa odnijela pobjedu odlukom CK.

U tom periodu u radovima Mitina i njegovih pristaša bilo je više tačnosti u ocjenjivanju i interpretiranju nekih filozofskih problema, što nije bilo toliko čudno jer su diskusije dotad bile već mnogošta razbistrile. Ali, već u samom početku očitovale su se neke tendencije, koje su, uz ostale momente, dovele sovjetsku filozofiju do brze degeneracije. Oslanjajući se na misli marksističkih klasika, oni su citate počeli shvaćati i početkom i krajem, i svrhom i jedinim sredstvom diskusije, argumentacije i istraživanja.

S druge strane, oni su prihvatili Staljinove intencije, da filozofija postane apologija državne politike. Time se nužno od samostalne obrade filozofskih pitanja, koja i te kako čekaju marksističku temeljitu i sistematsku razradu, došlo do vulgariziranja moderne materijalističke misli, koja je imala veoma nepovoljne posljedice u svjetskim razmjerima.

Sve je to nužno dovelo do pada filozofskog stvaralaštva i do napuštanja duha marksističke filozofije i sociologije.

Takvo stanje filozofske misli najbolje karakterizira Staljinov spis »O dijalektičkom i historijskom materijalizmu«, koji je uvršten kao četvrta glava u falsificiranu »Historiju SKP(b)« i koji je morao biti slavljen kao najgenijalniji spis nakon djela klasika marksizma, a sam nije ništa drugo nego šablonsko dogmatiziranje nekih osnovnih stavova materijalističke dijalektike i revizionističko napuštanje suštine te iste dijalektike.

Zadržat ćemo se ukratko na tom spisu, kao i na ostalim bitnim pitanjima dijalektičkog i historijskog materijalizma.

Sama koncepcija Staljinova spisa označava već reviziju osnovnih dostignuća dijalektičkog materijalizma. Ponajprije, u spisu je odijeljena dijalektička metoda (način pristupanja, promatranje, proučavanje pojava) od teorije (načina tumačenja, shvaćanja pojava). Tako je dana osnova da dijalektika ne bude materijalistički zasnovana u svakom pojedinom slučaju. Dijalektička metoda proglašena je za način promatranja pojava, a nije pokazano da je materijalistička dijalektika uvijek upravo materijalistička, tj. da izvire, nastaje iz analiza same objektivne stvarnosti, objektivnih činjenica i razvitka koji su također dijalektički. Odvajanjem materijalizma od dijalektike, odvajanjem »tumačenja« pojava od »prilaženja« tim pojavama, uklonilo se bitno tlo same dijalektike, tj. njezina materijalističnost

Na taj se način dijalektička metoda, zato što je više ne obavezuje materijalna stvarnost, materijalne činjenice, prepušta samovolji subjektivnih interpretacija. A to naročito pogoduje onima koji stvarnost tumače »dijalektički« onako, kako se njima sviđa, a ne onako kakva ona stvarno jest.

Dijalektika se tako pretvara u sofizam, tj. ona treba da svojom inače dubokom sadržajnošću posluži kao opravdanje izmišljenim tezama.

To se najbolje ispoljilo u pokušaju analize suprotnosti u razvoju SSSR. Priznajući jedinstvo i borbu suprotnosti kao jedan od osnovnih zakona kretanja stvarnosti, teško im je bilo priznati suprotnosti i protivrječnosti koje su se već jasno ispoljavale u razvoju proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa u njihovu razvitku. Zato je već Staljin u navedenom spisu proklamirao netačnost, tj. da se kod njih proizvodne snage i proizvodni odnosi nalaze u harmoničnom odnosu.

Materijalistička osnova djelovanja toga zakona u sovjetskim prilikama i razvoju time je bila uklonjena. Da bi se sačuvala dijalektičko-materijalistička formulacija, Ždanov je u poslijeratnoj diskusiji o knjizi Aleksandrova ustanovio da se, unatoč navedenoj harmoniji proizvodnih snaga i odnosa, sovjetsko društvo kreće i razvija u suprotnostima koje su dane u obliku borbe mišljenja. Prioritet materijalnog faktora u društvenom razvitku time je prepušten duhovnoj sferi društvene stvarnosti. Time je bila napuštena i jedna od osnovnih istina materijalističke koncepcije historijskog razvitka.

Staljinov je spis i u drugim pitanjima dao osnovu napuštanja dijalektičko-materijalističkog tretiranja problema. Kako je odijelio dijalektiku od materijalizma, on je ujedno odijelio materijalizam od dijalektike. U okviru materijalizma on rješava osnovna gnoseološka pitanja odnosa materije i svijesti, primarnosti i sekundarnosti svijesti, kao i mogućnosti spoznaje stvarnosti. Odbacivši dijalektiku iz tih proučavanja on mora nužno zapasti u vulgarni materijalizam i ostati samo na vulgarno-materijalističkom tretiranju teorije odraza. Materija je primarna, svijest sekundarna, ona odražava materiju, svijest je produkt materije — to su osnovne teze. Ali to su teze materijalizma i prije Marxa. Upravo momenti dijalektičkog materijalizma ovdje su ispušteni, i to zato što je mehanicistički odijeljena dijalektika od materijalizma, metoda od teorije.

Spoznaju treba shvatiti i dijalektički i materijalistički, ne kao jednostavan odraz, nego kao proizvod jednog vjekovnog i kontinuiranog praktičkog odnosa čovjeka prema stvarnosti. Čovjek je u suštini radno, praktičko biće. I čitav njegov teorijski proces, spoznajni proces, nezamisliv je bez tog aktivnog odnosa prema stvarnosti, bez mijenjanja stvarnosti, čime tek čovjek mijenja i sebe, svoje mišljenje o stvarnosti i tako dalje razvija svoju spoznaju. Ne shvatiti taj dijalektički, uzajamni odnos čovjeka i prirode, taj praktičko-teorijski odnos, znači ne shvatiti ni suštinu ne samo duhovnog razvitka čovjeka nego i njegova razvitka uopće. Praksa ostaje pri tom ona osnova, koja i pretežno određuje tok i razvitak ljudske spoznaje. Ne samo što historijska praksa (društvene, ekonomske itd. potrebe, zahtjevi i borbe) određuje pravac teorijskog razvitka nego je i svaki naučni, teorijski napredak zapravo rezultat aktivnog, preobražavalačkog čovjekova odnosa prema stvarnosti, prema pojavama, koje istražuje, bile te pojave atomi i njihove jezgre, svojstva i zakonitosti pojedinih prirodnih procesa itd.

Svega toga u Staljinovoj koncepciji nema, tj. nema onoga, što je bitno upravo za dijalektički materijalizam.

Iz tog dijela njegova spisa proizlazi još jedan nemarksistički rezultat.

Budući da je gnoseologiju (koja kod njega pripada u materijalističku teoriju) uvrstio u drugi dio dijalektičkog materijalizma, to je on svu logičku problematiku našeg mišlje-

nja jednostavno izostavio i tako logici prepustio nezavisno područje i djelovanje izvan dijalektičkog materijalizma. A kakva ta logika može biti, osim formalne, tj. ona koja o materijalističkoj dijalektici ne vodi računa. Štaviše, kad bi ta logika bila izgrađena kao produženje njegovih rješavanja gnoseoloških problema u odsjeku o materijalističkoj teoriji, takva logika ne bi opet bila dijalektička, jer Staljinovoj materijalističkoj teoriji nedostaje, kako smo vidjeli, upravo dijalektičko rješavanje tog problema.

Da je tako, vidimo najbolje u njihovoj stvarnosti. Mjesto da savjesno rade na teškom poslu stvaranja dijalektičko-materijalističke logike, oni pišu udžbenike najobičnije formalne logike i time zamagljuju pravilna rješavanja tih problema. Mišljenjem mi zahvaćamo ne samo stvarnost, nego dijalektičku stvarnost, jer drugačija ona i nije. Zato mi u sferi našeg mišljenja moramo analogno otkrivati tu dijalektičnost. Ne može, dakle, mišljenje svojim sadržajem i svojim formama donositi u suštini nešto drugo što ne bi bilo u stvarnosti. A kod sovjetskih logičara (Asmusa, Strogoviča, Višinskog, Tavaneca i drugih) stvar je upravo obratna. Kada rješavaju probleme, forme i zakone našeg mišljenja, ostaju *samo unutar misaone sfere* i time zapadaju u jednostrani formalizam. Time je filozofska zgrada revizionizma sagrađena do vrha.

Staljinov spis, što je karakteristično za sve njegove spise, kao i radove njihovih teoretičara, daje činjenice suho i dogmatski. Nigdje se ne otvaraju perspektive daljeg razvoja teorije. On unosi kretanje i međusobnu povezanost pojava kao »crte« dijalektičke metode, a da nigdje ne daje obrazloženje; isto tako ispušta negaciju negacije, i niz drugih fundamentalnih problema (prakse, čovjeka, alijenacije, humanizma, slobode itd.) a da o tome ni riječi ne kaže itd. Taj shematizam i kanonski stil upravo je prilagođen da bi se u sve to vjerovalo i da bi se spriječilo svako daljnje razmišljanje i razvijanje teorije.

Još je očiglednija revizija bila izvršena u marksističkoj teoriji s društvom. Budući da je cjelokupni razvoj sovjetskog društva pod Staljinovim rukovodstvom vodio k jačanju države, k sveopćem centralizmu i monopolizmu birokratske vlasti, nužno se takav razvoj odrazio i na marksističkoj teoriji o tim pitanjima.

Marx i Engels, a s njima i Lenjin, naročito su isticali pitanje odumiranja države i stvaranja komuna kao forme društvenog upravljanja i naglašavali opasnost od birokratiziranja državne vlasti. Staljin je nasuprot ovim tezama, da bi opravdao postojeće stanje, na XVIII kongresu 1939. proklamirao tezu jačanja države opravdavajući to mišljenje postojanjem kapitalističkog okruženja i eventualnim neprijateljima u zemlji.

Međutim, o čemu je tu riječ? Historijska praksa pokazala je do danas da socijalističke revolucije nisu izbile u svim kapitalističkim zemljama, nego na onim mjestima gdje je, kako je to Lenjin uočio, lanac imperijalizma postao najslabiji. Prema tome, socijalistička je država u ovom periodu još nužno okružena i kapitalističkim državama, te mora računati na sve eventualnosti, naročito ratne. Ona mora zato jačati svoje obrambene snage, kao i snage za uspješnu borbu protiv unutrašnjeg neprijatelja, koji u prvo vrijeme još postoji.

Ali, potvrđuje li to Staljinovu tezu o nužnom jačanju države u socijalizmu? Ako bi se dopustilo da se taj proces razvija samo u tom pravcu, onda bi krajnji rezultat bio: moćna državna mašina, koja bi držala u svojim rukama svu ekonomsku, političku i duhovnu vlast. Radni ljudi ne bi, prema tome, bili stvarna vlast, stvarni upravljač svojom zemljom na svim njezinim područjima, nego bi to vršila organizirana sila koja u takvu slučaju najlakše postaje sila i nad samim narodom. Od socijalističke demokracije ne ostaje tada ništa.

A u čemu je suština socijalističke demokracije? U prvom redu u ostvarivanju ekonomske slobode, koja nužno mora imati kao posljedicu i političku i duhovnu slobodu. Ali za ostvarivanje ekonomske slobode potrebno je kompetencije i svojinu nad sredstvima proizvodnje prenositi iz državnih (administrativnih, birokratskih) ruku u ruke samih proizvođača. Državna svojina, koja se stvara u prvim fazama revolucije, mora što prije prijeći u društvenu svojinu, tvornice se moraju što prije predavati na upravljanje samim radnim kolektivima, zemlja seoskim itd., da bi se spriječilo širenje i jačanje državnog vlasništva i upravljanja, dakle — same birokratske sile.

Što je sve to nego odumiranje države, i to takvo odumiranje koje čini državu (kao silu ugnjetavanja) sve slabijom, ali zato čini samu socijalističku društvenu zajednicu sve jačom. Tu imamo proces jačanja obrambenih organa i slabljenja same države kao sile za ugnjetavanje i aparata koji drži sav ekonomski i kulturni život zemlje u svojim rukama. Ti organi za obranu prestaju biti organi samo državnog aparata; oni postaju organi obrane same društvene zajednice. Sve to, naravno, treba promatrati u procesu, jer se takva preobrazba ne može dogoditi preko noći.

Ukratko, za pravilan razvitak socijalizma nužno je provoditi i ostvariti socijalističku demokraciju. Međutim, ona se ne može ostvariti jačanjem države, kako smo vidjeli, nego upravo njezinim odumiranjem.

U tome je suština revizije jednog od bitnih učenja marksizma. učenja o državi i socijalizmu.

Ta je revizija naročito očigledna u učenjima o revoluciji i partiji (da se zadržimo samo na najvažnijima).

Klasici su marksizma smatrali da se rješenje protivrječnosti buržoaskog načina proizvodnje može riješiti uglavnom revolucionarnim prevratom proletarijata i njegovih saveznika. Međutim, nijedan od naših klasika marksizma nije apstraktno određivao svakoj zemlji kako će ona provesti taj revolucionarni put. Svaka zemlja ima svoje specifične prilike, koje se mnogo puta i te kako razlikuju od prilika neke druge zemlje. Jedna je ekonomski visoko razvijena, druga kolonijalna ili polukolonijalna, u jednoj se taj revolucionarni proces odvija za okupacije, itd., da ne nabrajamo mnogobrojne druge mogućnosti. A kakvi će uvjeti još nastati, to se ne može predvidjeti.

Iz svih tih razloga taj opći i nužni revolucionarni prijelaz iz kapitalizma u socijalizam zbivao se dosad i zbivat će se u budućnosti u najrazličitijim oblicima, mnogo puta u takvim koje danas ne možemo uopće ni predvidjeti. A budući da je tako, naši su klasici, naročito Lenjin, neprestano upozoravali komuniste svih zemalja da u svojoj borbi budu što elastičniji, da se ne drže šablona, da vode računa upravo o svim tim specifičnostima. Jer, bez pravilnog ocjenjivanja svih tih posebnih i naročitih uvjeta za svaku pojedinu zemlju, ne može biti niti pravilnog usmjeravanja revolucionarne akcije.

Sovjetski su rukovodioci i teoretičari svu tu dijalektiku revolucije potpuno odbacili. Počevši od Staljinova rada »O osnovima lenjinizma« (1924) pa dalje, oni su neprestano ponavljali samo jednu tezu revolucije, uglavnom onu najopćenitiju, tj. da treba revolucijom svrgnuti buržoaziju i uspostaviti diktaturu proletarijata. Ujedno su zamišljali da sve to treba da se odigra uglavnom onako kako se i kod njih odvijala revolucija godine 1917. Tako su oni učili radničke pokrete dobrih dvadeset godina, što se moralo odraziti i na njihovoj sposobnosti da svim tim problemima priđu revolucionarno marksistički, tj. u suglasnosti s principima revolucionarne dijalektike. Ne vidjeti nikakvih drugih mogućnosti i ne priznati druge putove revolucije do njihova puta (koji je zapravo bio samo jedan od mnogih specifičnih oblika revolucionarnog prijelaza) znači napuštanje marksizma.

Da su oni nanijeli time goleme štete socijalizmu, o tome ne treba posebno raspravljati. Oni su teorijski obezglavili većinu komunističkih partija, što se najbolje vidjelo u ovom posljednjem drugom svjetskom ratu. Sve one partije koje su se držale njihovih direktiva, zasnovanih na gornjim principima (ne ulazimo i u druge okolnosti), nisu uspjele izvesti ozbiljne promjene u svojim zemljama, a one rijetke koje se toga nisu držale nego su postupale prema svojim prilikama, uspješno su izvršile svoj zadatak.

Zadržimo se još kratko vrijeme na njihovu učenju o partiji i nacionalnom pitanju. Komunistička partija trebalo bi da bude najbolji, najsvjesniji i najrevolucionarniji dio radničke klase i progresivnih snaga uopće u jednoj zemlji.

Partija ima zadatak da odgaja i predvodi ostale narodne mase za izvršenje današnjega historijskog zadatka, tj. za ukinuće klasnog izrabljivanja i ugnjetavanja. Ona je samo najsvjesniji i najrevolucionarniji dio tih masa, pa prema tome i izvršitelj njenih interesa. U socijalizmu ona ne može biti nešto drugo; ona zauzima ključne pozicije vlasti, ali mora ostati organ radničke klase i ostalih naprednih snaga.

Za Staljinove vladavine i sama partija postala je samo organ birokratske uprave, a principi demokratskog centralizma ustupili su mjesto strogom centralizmu, čime se unutarpartijskoj demokraciji, tom bitnom elementu života komunističke partije, nanio težak udarac. Takvo je stanje nužno i

u teoriji o partiji imalo odraza, jer se partija nije shvatila kao odgojitelj masa za upravljanje svojom zajednicom, nego kao rukovodeći organ uz samu državu.

U prvim godinama nakon drugog svjetskog rata situacija na društvenom i teoretskom području u SSSR nije se nimalo bitno izmijenila. Zato se takvo stanje i dalje sudbonosno odrazilo na teoretsku misao.

U takvoj se situaciji nije moglo naravno ništa bitno promijeniti u politici prema nauci i filozofiji. Svako subjektivno stvaranje i težnja za ličnim izrazom i mislima odmah su nailazili na službenu osudu. I 1947, u povodu javne diskusije o knjizi G. F. Aleksandrova »Historija zapadnoevropske filozofije«, državni je monopol preko A. A. Ždanova dao na znanje svim filozofskim radnicima da se, u osnovi, mogu i smiju ponavljati oni stavovi i misli koje su iz centra proklamirane kao jedino marksističke. Dok su na jednoj strani na svakom koraku isticali materijalističku dijalektiku, dotle su se radikalno borili protiv proučavanja Hegelove dijalektike, nedijalektički i nemarksistički forsirali mišljenje o domarksovskoj filozofiji kao potpuno nenaučnoj, o Hegelovoj filozofiji kao feudalno-apsolutističkoj reakciji na francuski materijalizam i francusku revoluciju, i dalje propovijedali nemarksistički kult ličnosti, zabašurivali unutrašnje suprotnosti i proklamirali harmoniju između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa u socijalizmu (naravno, prvenstveno kod njih) itd. Svakog koji je pokušao da na temelju vlastitog razmišljanja i proučavanja zauzme stav o nekim filozofskim ili društvenim problemima, proglašavali su odmah kozmopolitom, tako da je oko 1950. hajka na kozmopolitizam bila naročito u jeku i odvraćala pažnju od nekih bitnih problema, koji se zapravo nisu ni smjeli postavljati.

Poslijeratna etapa razvoja filozofije u SSSR, u kojem postoji inače niz sposobnih filozofa (A. Deborin, G. F. Aleksandrov, B. M. Kedrov, M. M. Rozental, L. Reznikov, V. F. Asmus, B. E. Bihovski, M. A. Dinik, O. V. Trahtenberg i dr.) označava dakle samo produženje navedene politike. I nakon smrti Staljina, glavnog protagoniste tog birokratizma, okviri koji su dani u njegovu spisu o dijalektičkom i historijskom materijalizmu nisu još prijeđeni.

Nekoliko godina nakon Staljinove smrti situacija se ipak počela mijenjati. Objektivno ocjenjivanje nekih posljednjih zbivanja mora završiti s pozitivnim konstatacijama. Stav rukovodstva sa Hruščovom na čelu prema našoj stvarnosti u Jugoslaviji, otvoreno priznanje pogreške kao i velike nepravde koja je učinjena prema našim narodima i rukovodstvu, usvajanje stava o mirnoj koegzistenciji zemalja s različitim društvenim uređenjima, usvajanje teze o specifičnim putovima u socijalizam, o pravu nacija da same određuju svoje putove i opredjeljenje — znaci su ozbiljnih promjena i svladavanja navedenih negativnosti.

Do istih nas zaključaka dovodi ocjena nekih promjena u unutrašnjoj politici zemlje, od kojih u prvom redu treba spomenuti početak decentralizacije kao i ograničavanje prava nekih najvažnijih državnih organa.

Isto se tako u najnovije vrijeme osjeća izvjesno jače gibanje i na teoretskom polju; javljaju se glasovi da Staljinov rad o dijalektičkom i historijskom materijalizmu nije dovoljan, da je potrebno pravilnije ocijeniti Hegelovu dijalektiku itd. Sve se to tek javlja, i na ovom mjestu možemo sa zadovoljstvom konstatirati to gibanje, koje je još uvijek veoma protivrječno. To se najbolje vidi u osudi kulta ličnosti, kad se ne ide u analizu socijalnih uzroka takve pojave, kao i u nemisaonom proglašavanju koncepcija jugoslavenskih marksista revizionizmom.

Međutim nakon Hruščovljevog pada proces destaljinizacije je postepeno bio zaustavljen. Vodeće strukture nisu bile sposobne da podnesu procese snažnije demokratizacije. Ostajući pri starom i njihova marksistička teorija morala je da se kreće utabanim dogmatskim stazama. To se najbolje vidi u njihovom upornom dokazivanju da su ušli u fazu »realnog« socijalizma ili »razvijenog« socijalizma pri čemu se služe istim argumentima kao i Staljin kad je dokazivao da je socijalizam u SSSR-u izgrađen krajem tridesetih godina. Kao kriterij te izgrađenosti bilo je potpuno podržavanje sredstava za proizvodnju, apsolutna dominacija državno-političkog vrha nad svim ekonomskim, političkim pa i kulturnim procesima u zemlji. I tako se došlo do zaključka da je jedan sistem koji još uvijek poznaje najamni rad i otuđenje radničke klase — jer ona ne raspolaže svojim radom, svojim radnim odnosi-

ma i rezultatima svoga rada — proglašen razvijenim socijalizmom. Marksistička teorija međutim već je davno utvrdila da je suština socijalizma razvoj »asocijacije slobodnih proizvođača«, razvoj neposredne demokracije što drugim riječima znači razvijanje i kreiranje raznih oblika samoupravnih odnosa u svim sferama društvenog života, što ima kao svoju drugu stranu odumiranje države i političke sfere uopće. Bit marksističke teorije društva i socijalizma je da sam radni čovjek uzima sve više upravljanje svojim životom, radom i društvom u svoje ruke i tako prevlada razne oblike otuđenja koji ga historijski prate od davnine. Razvijeni socijalizam može biti samo onaj gdje su i ovi oblici neposredne demokracije, pa prema tome i demokracije u ostalim sferama društvenih odnosa već dosegli visok stupanj razvoja.

Drugačiji razvoj doživjela je marksistička filozofija u drugim evropskim zemljama, naročito u sistemima građanske demokracije gdje je imala mnogo veću slobodu razvoja nego u staljinizmu, kao i jugoslavenskom marksizmu koji se, barem u svojim najboljim dostignućima, veoma brzo bio oslobodio staljinističkih koncepata. Marksizam je doživio burno razdoblje neposredno nakon prvog svjetskog rata, kada je u marksističkim redovima nastala opravdana oštra kritika koncepcija dotadašnje socijaldemokracije koja je u svojoj političkoj praksi skrahirala na početku rata glasajući za ratne kredite. Kako je u njoj bio veoma prisutan etatistički koncept, odmah nakon Oktobarske revolucije i ruskih sovjeta nastaje jaki pokret kod jednog dijela marksista za radničke savjete (samoupravljanje) kao rješenja nove socijalističke vlasti i novih socijalističkih društveno-ekonomskih odnosa. (Grupa Spartakista sa R. Luxemburg na čelu, nadalje holandski marksisti A. Pannekoek i H. Gorter koji su u to vrijeme radili u Njemačkoj, te cijela grupacija oko novo osnovane komunističke radničke partije Njemačke KAPD.)

Na filozofskom planu najtemeljnije razračunavanje sa empirizmom, pozitivizmom i mehaničkim materijalizmom koji je bio jako prisutan u koncepcijama teoretičara Druge internacionale, naročito u Njemačkoj, izvršili su u tom razdoblju G. Lukács u svom znamenitom djelu *Historija i klasna svijest* (1923) i K. Korsch u djelu *Marksizam i filozofija.* Lukács je smatrao da je temeljno pitanje svih nastalih kontro-

verza problem marksističke dijalektike te na originalan način postavlja u centar filozofskih razmišljanja kategoriju totaliteta, problematiku prakse, otuđenja, postvarenja i humanizma. Koncipirajući dijalektiku kao bitno historijsku dijalektiku ili dijalektiku historije, Lukács je ujedno i začetnik cijelog jednog pravca marksističke filozofije koji je odbacivao problematiku dijalektike prirode i koncentrirao se na filozofsku elaboraciju problematike dijalektike historije i suvremene civilizacije. Ova tematika naročito dolazi do izražaja u kasnije poznatom Frankfurtskom krugu koji je dao nekoliko najpoznatijih suvremenih marksističkih filozofa. (M. Horkheimer i Th. Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, M. Horkheimer, *Kritička teorija I, II, Pomračenja uma;* Th. Adorno, *Negativna dijalektika* i više manjih spisa o problemima estetike; E. Fromm, *Čovjek za sebe, Zdravo društvo, Anatomija destruktivnosti;* H. Marcuse, *Um i revolucija, Eros i civilizacija, Jednodimenzionalni čovjek)*

Lukács je kasnije poznat i po svojim mnogobrojnim djelima iz područja estetike i teorije književnosti *(Prilozi historiji estetike, Problemi realizma, Današnji značaj kritičkog realizma, Prolegomena za marksističku estetiku, Estetika I, II)* kao i djelima *Mladi Hegel i Egzistencijalizam i marksizam.* K. Korsch je u istom poslijeratnom razdoblju poznat po svojim spisima o problematici »socijaliziranja« u kojima razrađuje problematiku neposredne demokracije, te kasnijim djelom o Marxu.

U Njemačkoj između dva rata izrasta također jedna od najoriginalnijih figura marksističke filozofije E. Bloch sa svojim djelima *Duh utopije* i nakon rata *Princip nada I-III, Subjekt-objekt, Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo, Tübingenski uvod u filozofiju* i mnogim drugim. On ostalih marksističkih filozofa u Njemačkoj treba spomenuti još L. Koflera, J. Habermasa i Austrijanca E. Fischera.

U Francuskoj se marksistička misao razvijala specifičnim putevima. Detaljnijem upoznavanju Hegelove filozofije pridonio je A. Kojève u svojim predavanjima od 1931—39, a bez Hegela je bilo nemoguće dublje shvaćanje filozofske dimenzije Marxove misli. U tim godinama jedna grupa francuskih intelektualaca održava znanstvene diskusije posvećene problemima marksizma i znanosti pa iz tog kruga izlazi ne samo

jedan dvotomni zbornik *U svjetlosti marksizma*, nego i nekoliko poznatih djela kao što su od H. Wallona *Od čina do misli* i M. Prenanta *Biologija i marksizam*. U tom razdoblju je jedan od najpoznatijih francuskih marksista G. Polizer koji piše *Osnovne principe filozofije* i kritiku bergsonizma te A. Cornu koji započinje svojim istraživanjima razvoja Marxove i Engelsove misli. U istom razdoblju se javlja i jedan od najoriginalnijih marksističkih filozofa i mislilaca ne samo u Francuskoj H. Lefebvre koji još prije rata izdaje *Dijalektički materijalizam*, a nakon rata brojna djela među kojima spomenimo *Kritiku svakidašnjeg života, Uvod u modernost, Formalna logika i dijalektička logika, Pravo na grad, O državi* itd. U poslijeratnom francuskom marksizmu poznate su još ličnosti R. Garaudy koji je duže vremena bio pod utjecajem staljinističke dogmatike, ali se kasnije oslobađa tih utjecaja i pridonosi oživljavanju marksističke teorijske misli u djelima *Marksizam XX st., Za francuski model socijalizma, Veliki zaokret socijalizma* i dr. Nadalje L. Goldmann koji je poznat naročito po svojim istraživanjima odnosa klasne strukture i idejnih fenomena, nastavljajući na Lukácsove koncepcije iz ranijeg perioda. Poznata su mu djela *Skriveni bog i Za sociologiju romana* te metodološko djelo *Humanističke znanosti i filozofija*.

Osim ovih marksističkih mislilaca treba navesti i kontroverznu ličnost J. P. Sartrea koji je došao do marksizma preko značajne faze egzistencijalizma. (Bivstvo i ništavilo) U kasnijem svom kritičkom razračunavanju sa svojom teorijskom prošlosti Sartre isto tako kritički preispituje po njegovu mišljenju neke jednostranosti marksističke filozofije naročito u vezi sa problematikom individuuma, pojedinca. Sartre zato smatra da bi se moglo kreativno spojiti njegova egzistencijalistička metoda sa marksističkom da bi se historijski fenomen sagledao i u njegovoj pojedinačnosti. (Kritika dijalektičkog uma) Od ostalih marksističkih teoretičara u Francuskoj spomenimo još L. Althussera, K. Axelosa, P. Navillea, J. T. Desantija, F. L. Sèvea, A. Gorza, S. Malleta.

Talijanski komunistički i marksistički pokret dao je značajnu figuru u svom osnivaču A. Gramsciju koji je ne samo lucidno uočavao značenje i smisao radničkih savjeta i samoupravljanja neposredno nakon prvog svjetskog rata, nego je

također u Mussolinijevom zatvoru ostavio niz lucidnih zapisa o problematici filozofije marksizma, prakse, čovjeka, humanizma, partije, građanskog društva itd. *(Uvođenje u studij filozofije i historijskog materijalizma, Neki problemi u proučavanju filozofije prakse; Filozofija B. Crocea* itd.) Nakon drugog svjetskog rata istakli su se svojim filozofskim djelovanjem A. Banfi, G. della Volpe i C. Luporini.

U Engleskoj i Americi, zemljama u kojima nije bio razvijen revolucionarni socijalistički pokret, a pod jakim utjecajem empirističkih i pozitivističkih tradicija, filozofija marksizma nije dala predstavnike koji su imali neku značajniju ulogu na međunarodnom planu. Ipak treba spomenuti u Engleskoj M. Corfortha *(Nauka protiv idealizma, U odbranu filozofije* i *Historijski materijalizam)*, Hymen Levya *(Socijalno mišljenje, Filozofija za suvremenog čovjeka)* te biologa J. Haldanea *(Marksistička filozofija i nauke)*. Uz njih su poznati još T. B. Bottomore, E. J. Hobsbawm, J. Strachey.

U Americi John Somerville *(Dijalektički materijalizam. Sovjetska filozofija)*, Hovard Selsam *(Što je filozofija)*, H. Wells, B. Dunham. U Americi su inače imali najviše teorijskog utjecaja E. Fromm i H. Marcuse koji žive u Meksiku i SAD nakon dolaska Hitlera na vlast, kad su sa tolikim drugim marksistima, Jevrejima i progresivnim kulturnim radnicima morali da emigriraju iz svoje domovine.

U Kini se ističe značajna ličnost Mao ce-tunga, sa brojnim spisima koji osvjetljavaju putove i probleme kineske revolucije, a napisao je i nekoliko interesantnih članaka o filozofskim problemima marksizma *(O protivrječnostima i O praksi)*.

U zemljama »socijalističkog tabora« marksistička filozofija je dugo vremena bila pod pritiskom staljinističkog dogmatizma. Iako su tradicije u nekim od tih zemalja bile značajne, ne samo kulturne nego i marksističke, pod birokratskim diktatom nije se mogla razvijati stvaralačka misao. Novi kreativniji prodori nastaju krajem pedesetih i početkom šezdesetih godina, nakon XX kongresa SKP-b i početka destaljinizacije u Sovjetskom Savezu kao i političkim promjenama u tim zemljama, posebno u Poljskoj i Čehoslovačkoj. U Poljskoj se istakao svojim kritičkim razračunavanjima sa dogmatskom prošlošću naročito L. Kolakowski *(Čovjek bez*

alternative, Filozofski eseji) te Adam Schaft *(Uvod u semantiku, Marksizam i ljudski individuum, Strukturalizam i marksizam).* Treba još spomenuti teoretičare S. Ossowskog, M. Fritzhanda, B. Baczka, S. Morawskog.

U Čehoslovačkoj je sudbina marksističke teorije bila vezana također uz karakter društvenih odnosa i političke vlasti. Jedan od najstarijih revolucionara i filozofa A. Kolman, koji se bavio najviše problemima logike i odnosom filozofije i prirodnih znanosti, živio je u SSSR-u da bi pred kratko vrijeme emigrirao iz te zemlje koja je okupirala njegovu domovinu. U šezdesetim godinama, u razdoblju kada je proces prevladavanja birokratsko-etatističke strukture bio u toku i kada je teorijska misao izborila šire prostore svoga djelovanja i razvoja, marksistički teoretičari Čehoslovačke su pokazali da su sposobni za kreativno razvijanje ove misli. Najviše se istakao K. Kosik svojim djelom *Dijalektika konkretnog,* a treba spomenuti još i mislioce R. Kalivodu, J. Zelenýa, J. Strinku, M. Kusýa i dr.

Od ostalih zemalja spomenimo još Bugarsku u kojoj je prije rata i nakon ovog rata najviše poznat T. Pavlov sa svojom knjigom *Teorija odraza i Filozofija i posebne nauke.*

Međutim, ovaj razvoj marksističke teorije, koji je ovdje samo naznačen, doživio je ubrzo svoj kraj nakon tragičnih događaja u augustu 1968, kada su ostale zemlje tabora svojom okupacijom Čehoslovačke spriječile Dubčeka i partiju da nastavi sa daljnjom demokratizacijom zemlje i stvaranjem novih, humanijih socijalističkih društveno-ekonomskih odnosa. Birokratsko-etatistički pritisak je prisilio mnoge ne samo da napuste svoja mjesta u znanstvenim institucijama, nego i da napuste zemlju. I tako smo svjedoci novih historijskih fenomena da su marksisti ne samo bili emigranti u pojedinim fazama razvoja građanskog društva, kada su u fašizmu došle njegove najreakcionarnije snage na vlast, nego da je mnoge marksiste zadesila ista sudbina kada su od svog »socijalizma« očekivali da će biti najveći podsticaj razvoja kreativne marksističke misli.

VI. MARKSIZAM U JUGOSLAVENSKOJ PRAKSI I TEORIJI

Marksistička misao kod nas, započevši da se probija već u drugoj polovini 19. stoljeća, postaje pogled na svijet i društvo i teoretska osnova djelatnosti Komunističke partije, stvorene 1919. god. Otuda je marksizam, bez obzira na razne faze koje je prošao, ostao teoretska osnova borbe KP Jugoslavije i onaj pogled na svijet i društvo čija je egzistencija zavisila od egzistencije i razvoja revolucionarnih snaga.

Dok je građanska filozofija i nauka imala sve one društvene pogodnosti i privilegije, neophodne za razvoj znanosti, marksistička misao bila je uglavnom ilegalna i polulegalna, prolazeći sve teškoće koje je prolazila i radnička klasa pod svim onim protunarodnim režimima od Obznane do fašističkih režima.

Budući da se i radnička klasa s ostalim naprednim elementima nalazila u napregnutoj borbi protiv buržoazije i protiv teških uvjeta života, nalazeći se tako u stadiju predrevolucionarnih priprema, ni marksistička teorija nije mogla imati u suštini drugačiji položaj. Bilo je to još razdoblje borbe za upoznavanje širih slojeva s osnovnim mislima i djelima klasika marksizma, od kojih je većina uvijek bila na indeksu i proturana uz strogu konspiraciju, nadalje borbe sa službenom filozofijom i politikom, u kojoj su dominirali epigonski produkti građanske filozofije (pozitivizam, neokantovstvo, iracionalizam i razni konglomerati skolastike i reakcionarne nacionalističke misli) i konačno borbe u samom razvoju marksizma s raznim nepravilnim, pa i revizionističkim shvaćanjima.

Svakako je sigurno da su i unutrašnje frakcije borbe pridonijele teškoćama oko razvoja komunističkog pokreta, pa tako i njegove teorije. Ali unatoč teškim političkim i unutarpartijskim situacijama, marksizam je zahvaćao sve šire

slojeve radničke klase, seljaštva i inteligencije, što se naročito ispoljilo nakon konsolidiranja Partije, 1937. godne.

Situacija, kako se vidi, nije ni u kom slučaju pogodovala mirnom teoretskom radu i izgrađivanju filozofskih i socioloških osnova marksizma. Bila je to situacija neposredne pripreme revolucije, brzih napada i obrana od nasrtaja buržoaskih ideologa, borba za utjecaj na svijest svih onih snaga koje su mogle pridonijeti revolucionarnom zamahu (preko široko razgranate ilegalne štampe, a i legalnih časopisa: Umjetnost i kritika, Naša stvarnost, Danas, Izraz, Sodobnost itd.).

Položaj radničke klase bio je u kapitalističkoj Jugoslaviji izvanredno težak. Negajenje iluzija i oštra ideološka borba, koja je nužno pratila takvo stanje, osposobili su KP da organizaciono i ideološki jedinstvena i odlučna dočeka jedno od najvećih iskušenja kroz koja su naši narodi prošli.

Građanski se ideolozi često upuštaju u kritiku marksizma pronalazeći njegove »jednostranosti« i »neodrživosti«. Ali zaboravljaju na jedno: da su tri najvažnija historijska događaja u prvoj polovini 20. stoljeća, ruska, kineska i jugoslavenska revolucija, u tri sasvim specifična, svojevrsna slučaja nastala s teoretskih pozicija marksizma. U svakom slučaju, kad se marksizam stvaralački shvatio, pokazao se teoretski i praktički neizmjerno superiorniji od svih građanskih teorija.

Jedini putokaz koji je imala KPJ u teškim i bezizglednim danima 1941. bio je marksističko osvjetljenje buržoaskog društva, njegovih protivrječnosti, njegove dekadencije i putova izlaska iz svega toga.

Period okupacije i revolucije, opredjeljenje političkih snaga u tom razdoblju, odredili su logiku daljeg razvoja u Jugoslaviji. U cijeloj se Jugoslaviji u tim sudbonosnim danima nije našla ni jedna politička snaga osim KP, koja je pružila stvarnu pomoć i perspektive našim narodima iz tog na izgled apokaliptičkog stanja. Vinuvši se svojom spremnošću i borbom na čelo jugoslavenskih naroda za oslobođenje zemlje, KP je okupila oko sebe sve roduljube i započela u isti mah svojevrsni proces koji je imao tako dalekosežne posljedice.

Bez ikakva dogmatskog stava o revoluciji ona je preuzela funkciju koja je u određenom momentu u zemlji bila najpreča — rukovodstvo u oslobođenju zemlje. Kako je ostala glavna politička snaga u zemlji, a dobivši i sve simpatije na-

rodnih masa za sebe, Partija je učvršćivala pobjedu sve tješnjim savezom sa svojim narodima, dajući im perspektive za novi život, sazdan na socijalnoj jednakosti, a ne kapitalističkoj eksploataciji.

Tako je već u narodnooslobodilačkoj borbi nastajao revolucionarni preobražaj, kako u svijesti ljudi, tako i u osnovnim organizacijama vlasti, odborima, vojsci itd., da dosegne nakon oslobođenja svu potrebnu masovnost i radikalnost. Socijalistička je revolucija tako u Jugoslaviji bila rezultat i specifičnih okolnosti prije rata i za vrijeme njega i stvaralačke primjene ideja marksizma na te svojevrsne uvjete života i borbe jugoslavenskih naroda, posebno borbe radničke klase za socijalizam.

To revolucionarno stvaralaštvo nužno se ispoljilo i nakon oružane revolucije i dalo tako pečat socijalističkim promjenama u Jugoslaviji, kao i karakter samostalnosti državnog rukovodstva, koje je nosilo svu odgovornost i teret rukovođenja cjelokupnim zbivanjem. Nakon oslobođenja osnovni problem nije uopće dolazio u pitanje — problem socijalizma. Pitanje je bilo samo u načinu i brzini provođenja tog dubokog socijalnog prevrata. Sasvim je bilo jasno da se jedan specifičan razvoj revolucije nije mogao sagnati u neke druge okvire i putove, pa se sve više ispoljava nesuglasnost s nekim nastojanjima koja su se očitovala naročito u centralističkim namjerama staljinizma preko kominforma. Nastupajući sasvim neprincipijelno i nesocijalistički prema jednom revolucionarnom procesu, koji je bio sav u zamahu, takva je politika nužno došla u sukob s gledanjima i socijalističkim težnjama našeg rukovodstva, Komunističke partije i naših naroda u cjelini.

Vrhunac tog sukoba, rezolucija kominforma od 1948. god., bila je u suštini sukob dvaju gledišta na marksizam u teoriji i praksi, od kojih je jedan počivao već na očiglednoj reviziji kako socijalističke teorije, tako i prakse. Još je premalena historijska distanca od tog događaja, ali je već danas jasno da je stav jugoslavenskih naroda i rukovodstva bio historijski akt prvog reda i jedan od prijelomnih momenata u razvoju modernog socijalizma.

Sam taj sukob izbacio je na poprište niz problema kako marksističke filozofije i sociologije, tako i ostalih nauka i same društvene prakse.

Razvijanje socijalističke demokracije, započeto u prvim danima revolucije, dobilo je novi zamah nakon tih događaja. Uvidjevši da bi jačanje centralizacije od strane države nužno jačalo birokratske i državno-kapitalističke elemente, partijsko i državno rukovodstvo započelo je smjelo decentralizaciju državnog aparata i borbu protiv birokratizma.

Najznačajniji akt u tome bio je početak ostvarivanja osnovnih misli marksizma s obzirom na razvoj socijalizma — ostvarivanje samoupravnosti naroda. Taj proces započet realiziranjem radničkog samoupravljanja predajom rukovođenja tvornica u ruke samih radnika (donošenje zakona o radničkim savjetima 1950. god.) doživio je u idućim godinama pun svoj zamah provođenjem društvenog upravljanja u ostalim područjima javnog i kulturnog života (u prosvjeti, zdravstvu, trgovini itd.).

Za sadašnje stanje značajno je neprestano učvršćivanje i razvijanje socijalističkog demokratizma na svim područjima društvenog života u zemlji, koje dobiva i svoje šire organizacione oblike u komunama kao ekonomsko-političkim osnovnim jedinicama novog društvenog organizma. Odumiranje države time je započelo, iako još ne postoje uvjeti da bi bilo uskoro završeno.

Cjelokupan ovaj razvoj nužno se pozitivno odrazio na kulturnu djelatnost, a posebno na marksističku filozofiju i sociologiju, kao što je i sam dobrim dijelom bio rezultat teoretskih spoznaja i stvaralačkog revidiranja mnogo čega nepravilnog što se u socijalizmu uvriježilo u posljednjih dvadesetak godina.

Teoretska dostignuća na filozofskom i sociološkom području, izvršena u Jugoslaviji, ne mogu se pravilno ocijeniti ako se ne uzmu u obzir sve okolnosti i situacije u međunarodnom radničkom pokretu i teoriji marksizma, kao i u razvoju socijalizma uopće u ova posljednja tri decenija.

Ako se ima na umu da je cjelokupni marksizam stajao u svjetlu nekih stavova što ih je proklamirao Staljin, a koji su se uporno ponavljali u svim izdanjima, raspravama, knjigama i direktivama, ako se ima na umu da je i međunarodna praksa proletarijata bila usmjeravana prema njima — tek onda može biti jasno značenje onog teoretskog prevrata koji je kod nas učinjen.

Nisu to još u detalje razrađene teorije, jer nije bilo niti vremena u tom kratkom konvulzivnom periodu, a niti dovoljno kadrova, jer se i u tome počelo gotovo ispočetka.

S druge strane, većinu tih novih misli izrekli su već klasici marksizma. Ali, postoje situacije, a takva je bila upravo i ova, kad izvjesne stare misli u tim situacijama dobivaju ne samo posebno osvjetljenje i dalju razrađenost nego i stvarnu svježinu i iznenadnost novoga, jer su stvaralački otkrivene na osnovi novog historijskog iskustva koje se suprotstavljalo svemu onome donedavno tradicionalnom. A tradicionalno je bilo upravo obrnuto od onoga što se otkrivalo.

Time se nikad ne umanjuje genijalnost onih koji su dolazili do takvih misli i prije samog historijskog iskustva, ali se i ne umanjuje stvaralaštvo onih koji su nasuprot čitavom jednom »posvećenom« periodu izgrađivali tako svoju historiju da su i njihovi teoretski stavovi bili adekvatan izraz njihova historjskog stvaralaštva i ljudskog samoprijegora.

Na filozofskom području trebalo je u prvom redu riješiti nekoliko osnovnih pitanja koja su u reviziji dobila sasvim iskrivljeni smisao.

Suština i glavni rezultat teorijskih nastojanja bila je borba za materijalističku dijalektiku, kojoj je tuđa svaka dogmatičnost i učmalost. Već sama oštra usmjerenost i kritika dogmatskog ostajanja na nekoliko crta dijalektičke metode i teorije, zahtjev da se ne ostaje na besplodnim ponavljanjima istih misli, da se dijalektički materijalizam ne shvati kao završeni sistem apsolutnih istina — već je samo označavalo oštar sukob s dotadašnjim stanjem u međunarodnim razmjerima i proklamiranje zahtjeva za stvaralačkim prilaženjem filozofskim pitanjima.

Materijalistička dijalektika, kao i bilo koja znanost, ne može odjednom do kraja iscrpsti svoj predmet. Još je iluzornije to zamišljati u ovom stadiju, koji je za marksističku nauku uopće, pa tako i filozofiju, zapravo početni.

Shvativši marksističku filozofiju kao materijalističku i dijalektičku, u našim filozofskim naporima nužno se moralo suprotstaviti uobičajenom dijeljenju dijalektike od materijalizma, koje je nužno dovodilo do sasvim neispravnih rezultata.

Jedna od tih bitno netačnih konsekvencija, koju su naši teoretičari uočili, odnosila se na pitanje logike. Shvativši mišljenje dosljedno materijalistički i dijalektički, nije se moglo prijeći preko temeljnog marksističkog stava da mišljenje nije neka autonomna i nezavisna sfera stvarnosti, nego da je ono u prvom redu dio cjelokupnog prirodnog procesa, pa prema tome s te strane dijalektičko, a s druge, da je ujedno i svojevrsna sfera stvarnosti, u koja misli tu stvarnost. Ta misao mora biti također dijalektična, jer je i stvarnost takva. Svako proučavanje, dakle, oblika i zakona mišljenja koje ne vodi računa o tim bitnim uvjetima nužno mora zaći u jednostranost i formalizam. Osnovna usmjerenost filozofskih nastojanja kod nas ovih posljednjih godina bila je, dakle, protiv formalne logike koja bi se ograničavala na proučavanje mišljenja, ne tražeći u ontologiji, tj. objektivnoj dijalektici, ključ za rješavanje osnovnih logičkih problema. Time je ujedno, u većini slučajeva, bio zauzet jasan stav protiv dviju logika — formalne i dijalektičke i cjelokupni naučni interes usmjeren je na izgrađivanje jedne logike koja će biti materijalistička kao i dijalektička. Sasvim je razumljivo da golem materijal koji je sakupila formalna logika, naročito u ovom posljednjem stoljeću, nužno mora biti iskorišćen u tim istraživanjima.

U vezi s ovim pitanjima ponovo se postavilo pitanje ocjene Hegelove dijalektike, kao i cjelokupne historije filozofije. Nasuprot službenim osudama Hegelove filozofije u SSSR kao aristokratske reakcije na francusku revoluciju i materijalizam, jugoslavenski filozofi jasno su pokazali da je takva ocjena sasvim pogrešna, i da se zapravo smjeralo na odbacivanje studiranja dijalektičke misli, koja je i danas ostala kod Hegela najrazrađenija, ako se ograničimo na uže filozofsko popodručje. Objektivna marksistička analiza nužno je došla do zaključka da je u Hegelovoj filozofiji građanska filozofska misao došla do svoje kulminacije, a da su ograničenost i konzervativnosti pojedinih Hegelovih stavova bili koncesija ondašnjim teškim društvenim prilikama, kao i posljedica njegova idealizma, koji je tada u Njemačkoj bio jedina filozofska osnova na kojoj se mogla dati sveobuhvatna sinteza dotadašnjih filozofskih dostignuća.

Osim toga se pokazalo da su netačna i ona nastojanja da se cjelokupna povijest filozofije svede na jednostavnu suprot-

stavljenost materijalizma idealizmu, pri čemu bi nužno progresivnost ostajala na strani materijalizma. Analiza povijesti filozofske misli pokazala je da je taj proces mnogo kompleksniji; da su postojali periodi kad se i progresivna filozofska misao mogla razvijati jedino na idealističkoj osnovi, i da je borba idealističkih koncepcija sa materijalističkim tendencijama ne samo borba suprotstavljenih sistema nego često i imanentna stvaralačka suprotstavljenost i proces u istom sistemu koji, katkad u osnovi idealistički, mnogim svojim momentima označava historijsku i znanstvenu perspektivu razvoja filozofske misli. Time je, naravno, proučavanje povijesti filozofije dobilo sasvim drugu nešablonsku osnovu, što je i te kako važan rezultat s obzirom na razvoj nove, marksističke koncepcije o čovjeku i svim njegovim materijalnim i duhovnim manifestacijama.

S obzirom na izvore filozofiranja može se reći da postoje divergencije, kao i u shvaćanjima pojedinih krupnijih pitanja filozofije. Dok jedni te izvore traže u vezi filozofije i posebnih, naročito prirodnih nauka, drugi opet u vezi filozofije i historije, historijskog života uopće.

Osim toga treba naslasiti da je jedna od dominantnih tendencija vraćanje filozofiji bitnog sadržaja — ljudskog, humanog. Čovjek je u staljinskom ontologizmu sasvim nestao. Međutim, iskustvo socijalizma je pokazalo da i dalje persistiraju krupni problemi, teškoće i protivrječnosti razvoja koji, iako u mogućnosti da se rješavaju mnogo humanijim sredstvima, iziskuju stalnu kritičku filozofsku i naučnu svijest.

Upravo zato kategorije humanog, čovjeka, alijenacije, fetišizma, postvarenja, prakse itd. postaju stalna filozofska preokupacija. Tako se naša filozofska misao, kao i ideološka uopće, ne kreće u ponavljanju stavova jedne određene misaone struje ili filozofske škole, nego na osnovama najboljih marksističkih tradicija postaje sve samosvojnija, integralni dio jednog sveopćeg historijskog stvaralaštva, sposobna da u njega unese i originalne svoje spoznaje. U tom smislu ona nije nacionalno izolirana, nije samo u uskoj povezanosti s nacionalnim naporima izgradnje jednog novog čovjeka i društva, nego i sa svim pozitivnim internacionalnim misaonim i socijalnim tendencijama.

Svoje najviše filozofske teorijske domete, koji imaju i međunarodnu rezonanciju, marksistička filozofija u Jugoslaviji je u tom razdoblju postigla u radovima G. Petrovića, M. Markovića, Lj, Tadića, M. Kangrge, D. Grlića, P.Vranickog i drugih. Ova linija marksističke filozofije je jasno ukazala da je bit marksističke filozofije njena otvorenost, historijska dijalektičnost i usmjerenost na temeljne probleme čovjeka, historije i suvremene civilizacije. Marksistička teorija je revolucionarna, pa zato i problem suvremene presudne revolucije za čovjekovu egzistenciju ima i kao svoju primarnu i osnovnu preokupaciju. A ta revolucija nije shvaćena samo u političkom i socijalnom smislu kao promjena vlasti i društvene strukture, nego i kao revolucija čovjekove svijesti, psihologije, kulture, jednom riječi revolucionarni preobražaj totaliteta čovjekova bivstvovanja.

Veoma značajni rezultati postignuti su na području teorije o društvu. Nije to nimalo čudno ako se uzme u obzir da je, naročito nakon 1948, problem socijalizma, njegove suštine i putova razvoja bio centralni praktički, a to znači i teoretski problem u Jugoslaviji, koji su rješavali ne samo profesionalni teoretičari nego u prvom redu najjači teoretski kadrovi koji ujedno i praktički upravljaju socijalističkom izgradnjom u Jugoslaviji.

Dva su se osnovna pitanja pri tome postavila, a ova opet obuhvaćaju niz drugih: pitanje karaktera prijelaza iz kapitalizma u socijalizam, dakle problem socijalističke revolucije, i problem socijalizma kao društvenog sistema i putova njegove izgradnje.

U rješavanju ovih pitanja došlo se do niza izvanredno važnih zaključaka, koji su u osnovi potvrdili neke osnovne misli naših klasika, ali koji su se suprotstavili nizu pogleda koji su u posljednjem periodu razvoja komunističkog pokreta u svijetu smatrani kao nepovredivi.

U prvom redu radikalno se odbacilo gledište o jedinstvenom putu u socijalizam. Za to su govorili i praktički i teoretski razlozi. Već sama naša jugoslavenska praksa jasno je pokazivala da se socijalizam nije izvojevao metodama ruske revolucije, nego sasvim specifičnim putem u narodnooslobodilačkoj borbi. Osim ovog momenta, teoretska analiza problema logično je vodila zaključku da se mnogostranost historijskog

kretanja ne može svesti na jednu jedinu formu. Protivilo se to osnovnim dijalektičkim stavovima o jedinstvu općeg, posebnog i pojedinačnog u svakom razvitku. Svaka pojedinačna zemlju u kojoj se ostvaruje opća tendencija historijskog momenta svojevrsna je zemlja, sa svojom specifičnom unutrašnjom konstitucijom, tako isto i u specifičnim vanjskim uvjetima koji se neprestano mijenjaju. Ta opća tendencija prijelaza u socijalizam nužno se dakle mora odvijati u konkretnim formama koje su uvjetovane karakterom zemlje, kao i historijskom konstelacijom momenta. A specifičnosti pojedinih zemalja tako su mnogovrsne i situacije tako različite da je bilo kakvo dogmatsko dirigiranje putova najordinarnije narušavanje osnovnih istina marksizma.

Daljnji bitni problem ovoga momenta kretanja historije, a koji se kod nas postavio, problem je suštine socijalizma i putova njegova ostvarivanja. U sklopu ovog problema nužno se moralo rješavati pitanje države, partije, socijalističke demokracije i novog morala koji će odgovarati novim društvenim odnosima. Rezultati u ovim pitanjima svakako su značajni.

Problem socijalizma je — pitanje novih društvenih odnosa. A kad se počeo analizirati smisao tih novih društvenih odnosa, zaključci su bili u svakom pogledu od historijske važnosti za kretanje socijalizma.

Kapitalističke odnose eksploatacije, bez obzira je li to privatni ili državni kapitalizam, mogu zamijeniti samo oni odnosi koji se temelje na društvenom vlasništvu sredstava za proizvodnju. Društveno i državno vlasništvo sredstava za proizvodnju nije nešto isto. Društveno vlasništvo pretpostavlja i društveno upravljanje tim sredstvima, dakle oslobađanje i osamostaljivanje neposrednog proizvođača.

U onim slučajevima kad proletarijat oružanom akcijom osvaja političku vlast, a kapitalistički odnosi prije toga nisu dostigli visok stupanj razvitka, centralizacija vlasti i upravljanja u rukama države radničke klase postaje neophodan uvjet njene dalje egzistencije. (Putovi u socijalizam bit će svakako drugačiji u onim zemljama u kojima socijalizam bude nastajao preko visokorazvijenih oblika državnog kapitalizma.) U spomenutom slučaju socijalistička država ima u prvom redu upravo onaj zadatak koji su joj teoretski na-

mjenjivali naši klasici, tj. da skrši otpor buržoazije, sredi odnose u zemlji, osigura se od drugih eventualnosti i pristupi izgradnji socijalističkih društvenih odnosa.

Završivši svoju prvu i osnovnu zadaću učvršćenje revolucije, za socijalističku državu postoji jedna unutrašnja opasnost, koja leži u njedrima nje same — opasnost od birokratizma. U svakom slučaju kad proleterska država ne započne i proces svoga odumiranja, u prvom redu u ekonomskim funkcijama. državno-socijalističke forme nužno jačaju i osamostaljuju se u posebni organizam koji se stavlja nad čitavo društvo. Ekonomsko se oslobađanje, a time i društveno uopće, radnih masa usporava i odgađa, što nužno dovodi do stagniranja takvih odnosa, koji se ekonomski najviše približuju državno-kapitalističkim. Za postizavanje socijalističkih odnosa, dakle, onih koji označavaju historijski dalji stupanj društvenog razvitka, država radničke klase mora, kako su to jasno uočili već Marx i Engels, da započne proces koji zapravo znači proces njena vlastitog odumiranja. To je svakako glavno pitanje socijalizma.

Taj proces konkretno znači decentralizaciju i demokratizaciju društvenog života, tj. u prvom redu provođenje društvenog upravljanja ekonomskm životom, predajom tvornica u ruke radničke klase, kao i provođenjem društvenog upravljanja i na ostalim područjima socijalnog života. »Prije svega«, kako je to formulirao drug Tito na VI kongresu KPJ, »želio bih da se zadržim na decentralizaciji i demokratizaciji u privredi i narodnoj vlasti. Želim odmah naglasiti da nije svaka decentralizacija ujedno i demokratizacija upravljanja. Ove dvije forme upravljanja mogu, a i moraju, da idu paralelno samo u istinskom socijalističkom razvitku, u jednoj višoj fazi društvenog razvoja, to jest onda kad su sredstva za proizvodnju već potpuno u rukama proizvođača, kad tvornicama i poduzećima upravljaju sami radnici preko svojih organa upravljanja koje su sami izabrali. Prema tome, istinsko demokratsko upravljanje počinje ondje gdje prestaje funkcija upravljanja države u privredi preko njenog aparata. Razumije se, i u početnoj fazi revolucionarnog razvoja — to jest dok se sredstva za proizvodnju još nalaze u rukama države, ali socijalističke — postoje elementi demokratičnosti, ali ti elementi imaju samo u višem stupnju socijalni karakter i ne predstavljaju u pravom smislu izraz socijalističke demokraci-

je. Prema tome, u našoj početnoj fazi revolucionarnog razvoja, dok država nije bila predala tvornice i poduzeća na upravljanje radnicima, kad je država upravljala tim tvornicama i poduzećima preko svog aparata, odnosno preko direktora kao svog za to određenog namještenika, u tom periodu nije se moglo govoriti o socijalističkom demokratskom upravljanju. U toj prvoj fazi razvoja država radnog naroda morala je odmah riješiti, kako je najbolje mogla prema materijalnim mogućnostima, socijalno pitanje trudbenika. Postepeno je narodna država sama povećavala plaće radnicima, donijela Ustav, zakone i uredbe, u kojima su radnicima i namještenicima zagarantirana prava na penziju, pravo na plaćeni godišnji odmor itd. Država je osiguranje radnika i namještenika uzela na svoj račun, stvorene su razne kulturne i druge ustanove za trudbenike, ali ipak tek predajom tvornica i poduzeća u ruke radnika, izvršen je prvi i najveći akt države, koji u sebi sadržava elemente njenog odumiranja, to jest odumiranja njene funkcije u privredi i u isto vrijeme uspostavljanje prave socijalističke demokracije u proizvodnji, a time i u samom društvu.«

U svemu ovome je zapravo suština demokracije novoga vremena, suština daljeg oslobađanja čovjeka. Građanski teoretičari, ograničeni svojim društvenim, kapitalističkim okvirima, u kojima je politička sloboda u demokratskim kapitalističkim zemljama dosegla visok stupanj razvitka, vide problem demokracije i slobode samo u sferi političkih sloboda, višepartijnosti. Pri tome ne vide da je problem ljudskih sloboda mnogo dublje pitanje, i da politička sloboda opredjeljenja ovoj ili onoj političkoj partiji ne omogućava radnim ljudima u kapitalizmu da upravljaju sami svojim životom, svojom djelatnošću i razvojem, jer nemaju u rukama osnovne elemente društvenog života — proizvodne snage.

Upravo zbog toga oni se i nalaze na bespuću svoga razvoja i egzistencije, bacani trenutnim interesima kapitalističkih grupa ili same države. Ta neizvjesnost sudbine, to da nema kormilo svoje egzistencije i progresa u svojim rukama, i danas je osnova svih onih psiholoških preokupacija i stanja koja su plodno tlo djelovanja šarolikih religioznih organizacija, koje i mogu uspijevati tek na takvu rastrojenu terenu stvarne ljudske neslobode i bezizlaznosti.

Oslobađanje čovjeka, koje upravo u ovom našem razdoblju doživljava dosad najradikalnije oblike, ne može prema tome značiti samo i prvenstveno davanje političkih sloboda, nego u prvom redu stvaranje takvog mehanizma demokracije koji će osigurati što veću mogućnost mamoupravljanja radnog čovjeka svojim vlastitim životom i društvenm procesom, ukratko, ostvarivanjem ekonomske slobode koja jedina može biti bitni preduvjet i svakog drugog potpunog čovjekovog oslobađanja.

»Tom objektivnom procesu«, kako je pisao drug Kardelj u svom predavanju održanom u Oslu 1954, »po našem mišljenju treba da odgovara i organizacioni mehanizam demokracije, koja se razvija na osnovu društvene svojine nad sredstvima za proizvodnju. Mi smatramo, da tim zadacima može da odgovori samo takav mehanizam direktne demokracije koji će osigurati maksimalnu mogućnost demokratskog samoupravljanja radnih ljudi preko odgovarajućih osnovnih organa upravljanja u proizvodnji i na ostalim područjima društvenog života. Takvu funkciju nose naši radnički savjeti, zadruge, komune, samoupravne vertikalno povezane privredne zajednice i samostalni društveni organi upravljanja u prosvjetnim, kulturnim, naučnim, zdravstvenim ustanovama i ustanovama drugih društvenih službi. Sve veća afirmacija tih formi i takvih društvenih aktivnosti bit će istovremeno i oblik postepenog uspostavljanja novog demokratskog mehanizma, koji će organski rasti iz nove socijalno-ekonomske baze i koji će u konačnoj konzekvenciji biti samo oblik odumiranja države kao oruđa vlasti, sile. Drugim riječima, u uslovima podruštvovljenih sredstava za proizvodnju treba izgrađivati takav demokratski organizacioni mehanizam društvenog upravljanja koji će omogućiti da u njemu dođu do izražaja radne mase direktno, svakodnevno, a ne samo preko vrhova neke svoje političke partije. Direktno učestvujući u organima društvenog samoupravljanja, građani će preko njih i direktno odlučivati o tome tko će biti njihov predstavnik u višim organima. Svaki drugi put vodi birokratizmu i sputavanju socijalističke stvaralačke inicijative pojedinaca. Razumije se, u takvim uvjetima glavno područje borbe svjesnih boraca za socijalizam nije državna uprava u užem smislu, nego samoupravni društveni organi u koje radne mase šalju svoje predstavnike. Državna uprava treba da bude stru-

čni aparat potčinjen tim samoupravnim društvenim organima, a svjesni borci za socijalizam treba da se bore u masama za to da njihove odluke u odgovarajućim demokratskim organima budu socijalističke, to jest u skladu s potrebama obrane socijalizma od antisocijalističkih tendencija i s potrebama daljeg razvitka socijalističkih elemenata.«

Da bi se sve to ostvarilo, nužno je prići realiziranju takvih političkih i socijalno-ekonomskih organizama koji će biti što bliže samom proizvođaču i koji će preuzeti neke od bitnih funkcija centralizirane državne vlasti, te tako, s radničkim savjetima i ostalim organima društvenog upravljanja, sačinjavati nove socijalne jedinice. Te jedinice nisu drugo nego upravo one komune u kojima je još Marx vidio oblike preko kojih će se vršiti odumiranje države i koje će konačno i samu državu zamijeniti. »Snaga i velika društvena uloga komune je«, po riječima druga Kardelja u istom referatu, »prvo, u njenoj akcijskoj samostalnosti u oblasti privrednog razvitka i, drugo, u njenoj organskoj povezanosti s radničkim savjetima i drugim demokratskim organima samoupravljanja proizvođača. Komuna je, dakle, ne samo politički nego prije svega socijalno-ekonomski organizam, pri čemu će prva funkcija postepeno da slabi, a druga jača. Preko komune se u stvari vrši osnovna raspodjela viška rada koji ostaje na području komune. Ona na taj način postaje direktno zainteresirana za stalno razvijanje proizvodnih snaga na svom području.«

U vezi sa svim ovim procesima i teoretskim dostignućima, drugačije je osvijetljeno i pitanje uloge partije u izgradnji socijalizma. Ispravne intencije ostvarivanja novih socijalističkih odnosa nužno imaju kao posljedicu ne samo teoretsku jasnoću s obzirom na opasnost birokratiziranja državnog aparata u socijalizmu nego i osnovne partije, koja u takvim slučajevima lako postaje privjesak državnog aparata i jedan od snažnih birokratskih elemenata. U stvarnom socijalističkom razvitku partija gubi obilježje klasične partije, jer »ne prenosi privilegije državnog i društvenog upravljanja s narodnih masa na političke vrhove« (Kardelj), nego upravo ima zadatak da odgaja trudbenike za što uspješnije upravljanje onim funkcijama koje su prije bile državni monopol. Stvarno realiziranje i produbljivanje socijalističke demokracije ne negira potrebu postojanja organizacije najsvjesnijih elemenata socijalističkog

društva, nego joj daje izuzetno važnu ulogu u borbi za nov socijalistički sadržaj, a protiv svih mogućih antisocijalističkih tendencija koje u prvim fazama razvoja socijalizma postoje i djeluju.

U vezi sa ovim problemima društvenog i socijalističkog razvoja osim već citiranih teoretičara istakli su se svojim radovima M. Popović, V. Bakarić, R. Supek, A. Dragičević, N. Pašić, M. Pečujlić, D. Čalić, M. Korać, B. Horvat i dr.

U daljnjim naporima, kada se moralo rješavati i mnoge krizne situacije — i u ekonomici i u politici — kada su nakon uvođenja slobodnijih robno-novčanih odnosa i tržišta nastajale mnoge deformacije na liniji stvaranja kapital odnosa i takve sitnoburžoaske svijesti — početkom sedamdesetih godina dolazi do imperativa da se produbi problematika neposredne demokracije ako se nije želilo doći do opasne stagnacije jednog procesa koji je tek bio u svojim historijskim počecima. Ustavom (1974) i Zakonom o udruženom radu (1976) glavno težište je stavljeno na formiranje osnovnih organizacija udruženog rada koje bi trebalo da čine *osnovu* socijalističkih društvenih odnosa. Proizvođači u ekonomskoj sferi kao i ostali radni ljudi bi u tim primarnim i osnovnim mjestima i organizacijama društvenog djelovanja i rada morali imati odlučnu riječ o svim bitnim pitanjima proizvodnje, raspodjele dohotka, proširene reprodukcije, a preko svojih delegata i o cjelokupnom životu i razvoju zajednice u cjelini.

Tek svi oni momenti zajedno označavaju stvarnu, materijalnu i socijalnu osnovu onog novog humanizma koji treba da bude izraz novih društvenih odnosa i dosad najviši stupanj razvoja humaniteta.

Problem novih, humanijih odnosa osnovni je problem današnjeg svijeta. Ali, nije to nikakvo apstraktno pitanje koje se rješava spekulacijama o čovjeku, etosu i dobrim namjerama. Pitanje novog humanizma u suštini je pitanje ljudskog oslobađanja i na ekonomskom, i na političkom, i na duhovnom polju uopće. A svi ti oblici čovjekova oslobađanja ne mogu se ostvariti uzvišenom kontemplacijom pojedinih ličnosti, jer se osnova svega toga, ekonomska sloboda, može postići samo u konkretnoj historijskoj akciji za oslobođenje društva od ekonomske neslobode, eksploatacije uopće.

Pitanje je humanizma, dakle, u osnovi pitanje historijskog čina i svako nastojanje koje ne vidi da je ljudsko pitanje uvijek bilo i historijsko pitanje, ne vidi ono što je u ljudskom progresu najbitnije.

Kao što je historijska revolucionarna akcija bila dosad podloga sve viših i viših čovjekovih dostignuća i njegova svestranog oslobađanja, tako je ona ostala i danas, kao što će biti i u budućnosti. Postoji samo jedno poprište na kojem čovjek može izvojevati svoju ljudskost, a to je historijska praksa.

Zato je i danas problem novih socijalističkih odnosa, svjesnog i pravilnog razvoja socijalističkog demokratizma, u suštini i problem novog humanizma.

ODABRANI TEKSTOVI

DIJALEKTIČKI MATERIJALIZAM

Povijest filozofije i povijest socijalne nauke pokazuju potpuno jasno da u marksizmu nema ništa nalik na »sektaštvo« u smislu nekog zatvorenog, okoštalog učenja, koje je nastalo p o s t r a n i od glavnog puta razvitka svjetske civilizacije. Naprotiv, sva Marxova genijalnost jest baš u tome što je on dao odgovore na pitanja koja je napredna misao čovječanstva već postavila. Njegovo učenje nastalo je kao neposredno p r o d u ž e n j e učenja najvećih predstavnika filozofije, političke ekonomije i socijalizma.

Marxovo je učenje svemoćno, jer je ono tačno. Ono je potpuno i skladno, ono daje ljudima cjelovit pogled na svijet, pogled koji se ne miri ni s kakvim praznovjerjem, ni s kakvom reakcijom, ni s kakvom obranom buržoaskog ugnjetavanja. Ono je zakoniti nasljednik najboljega što je čovječanstvo stvorilo u 19. stoljeću u liku njemačke filozofije, engleske političke ekonomije i francuskog socijalizma.

L e n j i n

OSNOVNA PITANJA I SMISAO FILOZOFIJE

Veliko osnovno pitanje svake, naročito novije filozofije pitanje je o odnosu mišljenja prema biću.[1]

F. Engels: »*Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*«. K. Marks — F. Engels: Izabrana djela, II, Kultura, Zagreb 1950, str. 342. Preveo *Hugo Klajn*.[2]

No pitanje o odnosu mišljenja prema biću ima još i drugu stranu: kako se odnose naše misli o svijetu koji nas okružava, prema samom tom svijetu? Je li naše mišljenje sposobno da spozna stvarni svijet, možemo li mi u svojim predodžbama i pojmovima o stvarnom svijetu dati pravilan odraz stvarnosti? Ovo se pitanje na filozofskom jeziku zove pitanje o istovetnosti mišljenja i bića, i velika većina filozofa odgovara na njega pozitivno. Kod Hegela, na primjer, taj pozitivni odgovor razumije se sam po sebi, jer to što u stvarnom svijetu spoznajemo, jest baš njegov misleni sadržaj, jest ono što svijet čini stupnjevitim ostvarenjem apsolutne ideje koja je negdje postojala vječito, nezavisno od svijeta i prije svijeta, a da mišljenje može spoznati sadržaj koji je već od početka misleni sadržaj, jasno je samo po sebi. Isto je tako jasno da je u tom slučaju ono što treba dokazati prešutno sadržano već u pretpostavci.

F. Engels: »*Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*«, str. 343—344.

---

[1] Ovaj pojam (njemački das Sein) preveden je u nekim tekstovima s »biće«, a u nekim s »bitak«, što je isto.

[2] Napominjemo da ćemo samo prvi put navesti izdanje, godinu i prevodioca. Ako se djelo ponavlja, u svim daljim slučajevima navest ćemo samo djelo i stranicu.

Vjerovati u filozofiju znači ne dozvoliti strahu da na bilo koji način zaguši sposobnost mišljenja. Sve donedavno su u zapadnoj historiji društvu nedostajala dovoljna kulturna i tehnologijska sredstva za razumijevanje između individua, grupa i naroda. Danas materijalni uvjeti postoje.

M. Horkheimer: »*Pomračenje uma*«, Sarajevo 1963, str. 143. Preveo *T. Ladan.*

Iako možda iskrivljeni, veliki ideali civlizacije — pravda, jednakost, sloboda — jesu protesti prirode protiv njenog položaja, jedina formulirana svjedočanstva koja posjedujemo. Prema njima filozofija treba da zauzme dvostruk stav: (1) Ona treba da odbije njihove zahtjeve i da ih svatko smatra posljednjom i bezgraničnom istinom. Kad god jedan metafizički sistem predstavi ta svjedočanstva kao apsolutna li vječita načela, on izlaže njihovu historijsku relativnost. Filozofija odbacuje poštivanje konačnog, ne samo grubih političkih ili ekonomijskih idola, kao što su nacija, vođa, uspjeh ili novac, nego također etičkih ili estetičkih vrijednosti, kao što su osobnost, sreća, ljepota ili čak sloboda, ukoliko one teže da budu nezavisna ultimata. (2) Treba dopustiti da osnovne ideje kulture imaju vrijednost istina, a filozofija treba da ih odmjerava prema društvenoj pozadini iz koje proistječu. Ona se suprotstavlja raskidu između ideja i stvarnosti. Filozofija sučeljava egzistentno, u njegovom historijskom kontekstu, sa zahtjevom njegovih pojmovnih načela, da bi kritikovala odnos između njih i tako ih nadmašila. Filozofija dobija svoj pozitivni karakter upravo iz uzajamnog djelovanja tih dviju negativnih procedura.

Da li je aktivizam, onda, naročito politički, jedino sredstvo ispunjenja, kako je upravo definirano? Oklijevam da kažem tako. Ovom dobu ne treba nikakvog dodatnog stimulansa za akciju. Filozofija se ne smije pretvoriti u propagandu, čak ni u najbolju moguću svrhu. Svijet ima propagande više no što je dovoljno. Pretpostavlja se da jezik ne treba da sugerira ništa i da ne teži ničem osim propagandi. Neki čitaoci ove knjige mogu pomisliti da ona predstavlja propagandu protiv propagande, i shvatiti svaku riječ kao sugestiju, parolu ili recept. Filozofiju ne zanima izdavanje zapovijesti. Intelektualna situacija je tako konfuzna da se sama ta tvrdnja može

protumačiti kao nuđenje ludog savjeta protiv posluha bilo kojoj zapovijesti, pa čak i onoj koja bi mogla spasiti naše živote; zaista, ona bi se mogla protumačiti kao zapovijest usmjerena protiv zapovijesti. Ako će filozofija da djeluje, njen prvi zadatak treba biti da popravi takvo stanje. Koncentrirane energije koje su potrebne za refleksiju ne smiju se preuranjeno iscrpsti kanalima aktivističkih programa.

M. Horkheimer: »*Pomračenje uma*«, str. 158—160.

Sama filozofijska teorija ne može postići niti da u budućnosti prevlada težnja barbariziranja niti humanistički nazor. Ali postupajući pravedno s tim predodžbama i idejama, koje su u datim vremenima vladale stvarnošću u ulozi apsoluta — na primjer s idejom inidividuuma kakva je vladala buržoaskom erom — i koje su se predavale tokom historije, filozofija može djelovati, tako reći, kao korektiv historije. Tako se ideologijski stadiji prošlosti ne bi naprosto izjednačili s glupošću i prevarom — kao što je presuda filozofije francuskog prosvjetiteljstva protiv srednjovjekovne misli. Sociologijsko bi se kao i psihologijsko objašnjenje raznih vjerovanja razlikovalo od njihove filozofijske osude i zabrane. Mada lišena snaga koju su imali u njima suvremenim okolnostima, ona bi poslužila da se osvijetli sadašnji tok čovječanstva. U toj funkciji filozofija bi bila pamćenje i savjest čovječanstva, i time bi spriječila da hod čovječanstva ne liči besmislenom kruženju za vrijeme časa odmora u ludnici.

Danas se napredak prema utopiji prvenstveno sprečava potpunim nesrazmjerom između težine ogromne mašinerije društvene moći i one atomiziranih masa. Sve ostalo — nadaleko i naširoko rasprostranjeno licemjerje — vjera u lažne teorije, obeshrabrenost spekulativne misli, oslabljenost volje ili njeno prerano skretanje u beskrajne aktivnosti pod pritiskom straha — jest simptom te nesrazmjere. Ako filozofija uspije pomoći ljudima da spoznaju te faktore, ona će učiniti veliku uslugu čovječanstvu. Metoda negacije, odbacivanje svega što unakažava čovječanstvo i sprečava njegov slobodni razvoj, počiva na povjerenju u čovjeka. Može se dokazati da takozvanim konstruktivnim filozofijama nedostaje to uvjerenje i da one tako nisu u stanju da se odupru kulturnoj propasti. Prema njihovom gledištu, čini se da akcija predstavlja ispu-

njenje naše vječne sudbine. Sada kad nam je nauka pomogla da prevladamo strah od nepoznatog u prirodi, mi smo robovi društvenih pritisaka naše vlastite tvorevine. Kad smo pozvani da djelujemo nezavisno, mi vapimo za obrascima, sistemima i autoritetima. Ako pod prosvjetiteljstvom i intelektualnim napretkom podrazumijevamo oslobođenje čovjeka od praznovjerice u zle sile, u demone i vile, u slijepu sudbinu — ukratko, oslobođenje od straha — onda je javna optužba što se općenito naziva r a z u m o m najveća usluga koju um može učiniti.

M. Horkheimer: »*Pomračenje uma*«, str. 161—162.

Filozofija je celovita, racionalna i kritička svest čovekova o svetu u kojem živi i osnovnim ciljevima svoje delatnosti.

Filozofija teži da prevaziđe sve granice koje je čovek sam sebi postavio — granice struke, specijalnosti, profesije. Nju interesuje sve što je ljudsko, bez obzira na specifičnosti epohe, nacije, klase. Ona teži da objasni i osmisli zbivanja u čitavom onom delu sveta do kojeg je čovek već dopro svojim čulima i mišlju, koji je već ušao u ljudsku istoriju. U tom smislu je filozofija *celovita.*

Ona je *racionalna,* jer ljudske želje, vizije, snove usklađuje s celovitom svešću o onom što jeste. Ona je teorijska delatnost i obraća se duhu. Njen predmet može biti i ono što je iracionalno, emotivno, nagonsko, ali se ona i takvim predmetom bavi na racionalan, pojmovan način, primenjujući metode diskurzivnog mišljenja i zahtevajući izvestan minimum obrazloženosti, logičke koherentnosti i iskustvene primenjivosti. Ona se može obraćati i srcu i nositi u sebi momenat poetskog, ali će se i najpoetskija filozofija razlikovati od filozofske poezije utoliko što neće biti pre svega *izraz* lične subjektivne vizije, koji vredi onoliko koliko nas uzbuđuje, već pre svega *iskaz* o čoveku i svetu kao nečem objektivnom, iskaz koji vredi onoliko koliko je istinit. Ovim svojim traganjem za istinom filozofija se konstituiše i kao *znanje.* Za razliku od parcijalnih znanja koja utvrđuje nauka, filozofija teži da bude sinteza *znanja.* Doduše, vreme pojedinačnih enciklopedista je prošlo; filozofija je danas sinteza znanja samo ukoliko se shvati kao kolektivni proizvod koji uključuje u sebe već postignute rezultate posebno naučnih istraživanja.

Ali filozofija nije samo celovito znanje o onome što jeste i onome što bi moglo biti, ona je i projekat onog što čovek želi da stvori, onog što bi po njegovom uverenju *trebalo* da bude. Čovek se od svih ostalih živih bića razlikuje ne toliko po tome što dela i što svojom delatnošću menja okolinu, već po tome što sebi postavlja ciljeve, što sam sebi određuje smer delatnosti. Čovek je jedino biće koje može imati ideal. Ideali mogu biti lični ili samo grupni; oni mogu biti parcijalni — kao što su politički, ekonomski, naučni, umetnički, i tako dalje. Filozofija je teorijski izraz celovitog ljudskog ideala jedne istorijske epohe. Svest o idealu daje najdublji smisao svakom pojedinačnom događaju i postupku — filozofija je, prema tome, napor za osmišljavanjem celokupnog ljudskog života. S druge strane, svest o idealu je u isti mah svest o ograničenosti sadašnjeg života. Čovek ne može trajno podnositi relativnu skučenost, ograničenost, nesavršenost ma kojeg određenog oblika svog bivstvovanja. Stoga on teži da promeni svaki postojeći objekt, da u njemu ukine ono što je ocenio kao granicu, kao negativnost. Ali on ne može znati šta je granica, šta je pozitivno a šta negativno u sadašnjem ako nema nikakvih ideala, nikakve svesti o onome što treba da bude u budućnosti. I obratno: sama svest o budućem usmerava ka kritici sadašnjeg. U tom smislu je filozofija bila i uvek će biti kritička svest u odnosu na ma koju postojeću ljudsku situaciju.

M. Marković: »*Humanizam i dijalektika*«, Beograd 1967, str. 11—12.

DVA OSNOVNA SMJERA U FILOZOFIJI

Pitanje o tome u kakvom odnosu stoji mišljenje prema biću, duh prema prirodi, ovo najviše pitanje cjelokupne filozofije ima, dakle, kao i svaka religija, svoj korijen u ograničenim i neznalačkim predodžbama iz perioda divljaštva. Ali u svojoj potpunoj oštrini to je pitanje moglo biti postavljeno, moglo je dobiti svoje potpuno značenje tek kad se evropsko čovječanstvo probudilo iz dugog zimskog sna kršćanskog srednjeg vijeka. Pitanje o odnosu mišljenja prema biću, koje je uostalom i u skolastici srednjeg vijeka igralo veliku ulogu, pitanje: što je prvobitno, duh ili priroda? — to se pitanje

zaoštrilo u odnosu na crkvu i dobilo ovo značenje: je li bog stvorio svijet ili svijet postoji oduvijek?

Prema tome kako su odgovarali na to pitanje, filozofi su se podijelili na dva velika tabora. Oni koji su tvrdili da je prvobitan duh, a ne priroda, koji su, dakle, u krajnjoj liniji pretpostavljali bilo kakvo stvaranje svijeta — a to je stvaranje često kod filozofa, npr. kod Hegela, još mnogo zamršenije i nemogućnije nego u kršćanstvu — činili su tabor idealizma. Oni, pak, koji su smatrali da je priroda prvobitna, pripadaju raznim školama materijalizma.

F. Engels: »*Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*«, str. 343.

U toku čitava dosadašnjeg izlaganja mi smo na svakom od dodirnutih pitanja gnoseologije, na svakom filozofskom pitanju koje postavlja nova fizika, otkrivali borbu između *materijalizma i idealizma*. Iza gomile novih terminoloških smicalica, iza smeća gelerterske skolastike mi smo uvijek, bez izuzetka, nalazili *dvije* osnovne linije, dva osnovna smjera u rješavanju filozofskih pitanja. Treba li kao primarno uzimati prirodu, materiju, fizičko, vanjski svijet, a kao sekundarno smatrali svijest, osjet (iskustvo, prema danas *raširenoj* terminologiji), psihičko i sl. — to je osnovno pitanje koje *na djelu* i dalje dijeli filozofe *na dva velika tabora*. Izvor hiljada i hiljada grešaka i zbrke u toj oblasti leži upravo u tome što se iza spoljašnjosti termina, definicija, skolastičkih smicalica i verbalnih trikova *ne zapažaju* te dvije osnovne tendencije. (Bogdanov, na primjer, neće priznati svoj idealizam zato što je on, eto, umjesto »metafizičkih« pojmova: »priroda« i »duh« uzeo »iskustvene« pojmove: fizičko i psihičko. Samo je riječ druga!)

V. I. Lenjin: »*Materijalizam i empiriokriticizam*«, Kultura, Zagreb 1948, str. 334—335. Preveo dr *Siniša Stanković.*

Osnovna razlika između materijalista i pristaša idealističke filozofije sastoji se u tome što materijalist smatra osjet, opažaj, predodžbu i uopće čovjekovu svijest za sliku objektivne realnosti. Svijet je kretanje te objektivne realnosti, koja se odražava u našoj svijesti. Kretanju predodžaba, opažanja itd. odgovara kretanje materije izvan mene. Pojam materije ne

izražava ništa drugo do objektivnu realnost koja nam je dana u osjetu. Zato odvajanje kretanja od materije znači isto što i odvajanje mišljenja od objektivne realnosti, odvajanje mojih osjeta od vanjskog svijeta, tj. prijelaz na stranu idealizma. Trik koji se obično čini s poricanjem materije, dopuštenjem kretanja bez materije, sastoji se u tome što se prešućuje odnos materije prema mišljenju. Stvar se predočuje tako kao da tog odnosa uopće nema, a u stvari on se progura krišom, ostaje neizrečen u početku rasuđivanja, ali izbija kasnije više ili manje skriveno.

Materija je iščezla — vele nam u želji da se otuda izvedu gnoseološki zaključci. A je li misao ostala? — pitamo mi. Ako nije ostala, ako je s iščezavanjem materije iščezla i misao, ako su iščezavanjem mozga i nervnog sistema iščezle i predodžbe i osjeti, onda je, dakle, sve iščezlo, iščezlo je i više rasuđivanje kao jedan od primjera nekakve »misli« (ili nesmisla!).

V. I. Lenjin: *»Materijalizam i empiriokriticizam«*, str. 264—265.

MATERIJALISTIČKA DIJALEKTIKA

Po svojoj osnovi, moja dijalektička metoda ne samo da se razlikuje od Hegelove nego joj je i neposredno suprotna. Za Hegela je proces mišljenja, koji on pod imenom ideje pretvara čak u samostalan subjekt, demijurg stvarnosti koja sačinjava samo njegovu vanjsku pojavu. Kod mene je idejni svijet, naprotiv, samo materijalni svijet prenijet i prerađen u čovjekovoj glavi.

Mistifikatorsku stranu Hegelove dijalektike kritizirao sam prije gotovo 30 godina, u vrijeme kad je još bila u dnevnoj modi. Ali baš kad sam radio na prvom svesku »Kapitala«, nalazili su turobni, pretenciozni i osrednjački epigoni, koji danas vode glavnu riječ u obrazovanoj Njemačkoj, uživanje u tome da s Hegelom postupaju onako kako je u Lessingovo vrijeme valjani Mosses Mendelssohn postupao sa Spinozom, naime kao s »lipsalim psom«. Zato sam javno priznao da sam učenik tog velikog mislioca, pa sam u glavi o teroriji vrijednosti ovdje-ondje i koketirao s njegovim načinom izražavanja. Mistifikacija koju dijalektika podnosi u Hegelovim rukama

ni najmanje ne pobija činjenicu da je on prvi opsežno i svjesno iznio opće oblike njenog kretanja. Kod njega dijalektika dubi na glavi. Moramo je obrnuti da bismo u mističnome omotu otkrili racionalnu jezgru.

U svom mistificiranom obliku dijalektika je postala njemačkom modom, jer se činilo da ona može preoblikovati stvarnost. U svom racionalnom obliku ona izaziva ljutnju i užasavanje buržoazije i njenih doktrinarnih zastupnika, jer u pozitivno razumijevanje postojećeg stanja unosi ujedno i razumijevanje njegove negacije, njegove nužne propasti; jer svaki postali oblik shvaća u toku kretanja, dakle i po njegovoj prolaznoj strani; jer se ničim ne da tutorisati i jer je u svojoj suštini kritička i revolucionarna.

K. Marx: »*Predgovor drugom izdanju Kapitala I*«, Kultura, 1947, str. LXIII—LXIV. Preveli *M. Pijade* i *R. Čolaković.*

Tu ideološku izvrnutost trebalo je ukloniti. Mi smo pojmove naše glave opet shvatili materijalistički — kao slike stvarnih predmeta, umjesto da stvarne predmete shvatimo kao slike ovog ili onog stupnja apsolutnog pojma. Time je dijalektika svedena na nauku o općim zakonima kretanja kako vanjskog svijeta, tako i ljudsog mišljenja: dva reda zakona, koji su po suštini istovetni, ali po svom izrazu utoliko različiti, ukoliko ih čovječja glava može svjesno primijeniti, dok se oni u prirodi, a dosad velikim dijelom i u ljudskoj historiji, ostvaruju na nesvjestan način, u obliku vanjske nužnosti, usred beskrajnog niza prividnih slučajnosti. Na taj je način i sama dijalektika pojmova postala samo svjestan odraz dijalektičkog kretanja stvarnog svijeta, i time je Hegelova dijalektika postavljena na glavu, bolje rečeno: s glave na kojoj je stajala opet na noge. I, što je značajno, tu materijalističku dijalektiku, koja je već godinama bila naše najbolje sredstvo za rad i naše najoštrije oružje, nismo otkrili samo mi, već, nezavisno od nas i nezavisno čak i od Hegela, nju je ponovo otkrio jedan njemački radnik, Josef Dietzgen (Dicgen).[1]

---

[1] Vidi djelo »Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, dargestellt von einem Handarbeiter«. Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft. Hamburg, Meissner, 1869. (»Suština umnog ljudskog rada, prikazana od manualnog radnika«. Ponovna kritika čistog i praktičkog uma. Hamburg, Majsner, 1869 — Engelsova napomena.)

Time je ponovo bila prihvaćena revolucionarna strana Hegelove filozofije i ujedno oslobođena od idealističkih optoka koji su kod Hegela bili smetnja da se ona dosljedno provodi. Velika osnovna misao da svijet ne treba shvatiti kao kompleks gotovih *stvari*, nego kao kompleks *procesa* u kome se prividno stabilne stvari, isto kao i njihove mislene slike u našoj glavi, pojmovi, neprekidno mijenjaju, nastaju i nestaju, pri čemu pored sve prividne slučajnosti i usprkos svemu trenutnom nazadovanju, naposljetku ipak pobjeđuje progresivni razvitak — ta velika osnovna misao, naročito od Hegela ovamo, toliko je prešla u običnu svijest da joj u tako općem obliku jedva tko još protivrječi. Ali priznati je u frazi i stvarno je provoditi u svakom pojedinom slučaju i u svakoj oblasti koja se istražuje to su dvije razne stvari. Međutim, ako pri istraživanju uvijek polazimo s tog stanovišta, onda jednom zauvijek iščezava zahtjev za konačnim rješenjima i vječnim istinama; mi smo onda stalno svjesni toga da sve stečeno znanje mora biti ograničeno i uvjetovano okolnostima pod kojima je stečeno; nama onda više ne imponiraju ni suprotnosti s kojima stara, još uvijek raširena metafizika nije mogla izaći na kraj, suprotnosti između istinitog i pogrešnog, dobra i zla, identičnog i različitog, nužnog i slučajnog; mi onda znamo da te suprotnosti imaju samo relativno značenje, da ono što je sada za nas istinito ima svoju skrivenu, pogrešnu stranu, koja će se kasnije očitovati, kao što ono što sada smatramo pogrešnim, ima svoju istinitu stranu, zbog koje je ranije moglo vrijediti kao istinito; da se ono za što se tvrdi da je nužno, sastoji od samih slučajnosti, i da ono što je tobože slučajno, predstavlja oblik iza kojega se krije nužnost — i tako dalje.

F. Engels: »*Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*«, str. 359—361.

Zakoni dijalektike apstrahiraju se dakle jednako iz historije prirode kao i iz historije ljudskog društva. Oni upravo i nisu drugo nego najopćenitiji zakoni ovih dviju faza historijskog razvitka i također samog mišljenja. A oni se svode uglavnom na ova tri zakona:

zakon prijelaza kvantiteta u kvalitet i obratno;

zakon prožimanja suprotnosti;

zakon o negaciji negacije.

Sva ta tri zakona razvio je Hegel, na svoj idealistički način, isključivo kao zakone *mišljenja:* prvi u prvom dijelu »Logike« — u učenju o bitku (Sein); drugim je ispunjen drugi, daleko najznatniji dio »Logike«: učenje o suštini (Wesen); konačno treći figurira kao osnovni zakon na kojem je izgrađen čitav sistem. Pogreška leži u tome što se ovi zakoni ne izvode iz prirode i historije, već se njima nameću kao zakoni mišljenja. Iz toga onda proizlazi čitava usiljena i često nakazna konstrukcija: svijet, htio on to ili ne htio, treba da se ravna prema jednom logičkom sistemu, koji opet i sam nije drugo nego proizvod ljudskog mišljenja na određenom stupnju razvoja. Obrnemo li te odnose, sve postaje jednostavno. Dijalektički zakoni koji se u idealističkoj filozofiji čine krajnje tajanstveni, postaju smjesta jednostavni i jasni kao dan.

F. Engels: »*Dijalektika prirode*«, Kultura, Zagreb 1950. str. 37. Preveli: dr *I. Ehrlich*, dr *M. Mezulić* i *K. Kranjc.*

Kao što buržoazija putem krupne industrije, konkurencije i svjetskog tržišta praktično razara sve stabilne, starinske i vjekovima poštovane institucije, tako i ova dijalektička filozofija razara sve predodžbe o konačnoj apsolutnoj istini i apsolutnim stanjima čovječanstva koje odgovaraju toj istini. Za nju nema ničega konačnog, apsolutnog, svetog; ona na svemu i u svemu otkriva prolaznost, i ništa pred njom ne može postojati osim neprekidnog procesa nastajanja i nestajanja, uzdizanja bez kraja od nižega prema višemu, a ona sama nije ništa drugo do odraz tog procesa u mozgu, koji misli. Ona ima, svakako, i konzervativnu stranu: ona priznaje opravdanost određenih stupnjeva spoznaje i društva za njihovo vrijeme i njihove uvjete; ali ništa više. Konzervativnost tog shvaćanja je relativna, njen je revolucionarni karakter apsolutan — to je jedino apsolutno što dijalektička filozofija priznaje.

F. Engels: »*Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*«, str. 336.

*Dijalektika. U popularnom ogledu** nedostaje bilo kakva rasprava o dijalektici. U njemu se dijalektika ne izla-

---

* Riječ je o Buharinovoj knjizi »Teorija historijskog materijalizma«

že, nego se sasvim površno pretpostavlja, što je apsurdno za priručnik, koji bi trebao da sadrži osnovne elemente učenja o kome govori i čiji bi bibliografski podaci morali poticati na učenje, produbljivati i proširivati predmet, a ne nadomještati sam priručnik. To odsustvo rasprave o dijalektici može da ima dva razloga; prvi može biti u činjenici, što se pretpostavlja da je filozofija prakse podijeljena na dva sastavna dijela: na teoriju povijesti i politike, koja može biti shvaćena kao sociologija, to jest da je valja izgraditi prema metodama prirodnih nauka (eksperimentalno, u najužem pozitivističkom smislu), te na filozofiju u užem smislu, koja bi trebala da bude filozofski, metafizički ili mehanički (vulgarni) materijalizam.

Čini se, da autor *Ogleda* nije ni poslije velike diskusije, koja je bila pokrenuta protiv mehanicizma, mnogo izmijenio svoje gledanje na problem filozofije. Kako se može zaključiti prema podsjetniku što ga je iznio na londonskom kongresu za historiju znanosti, on i dalje drži, da se filozofija prakse uvijek dijeli na dvoje: na učenje o historiji i politici te na filozofiju, za koju on kaže, da je to dijalektički materijalizam, a ne više stari filozofski materijalizam. Kad se pitanje tako postavilo, ne može se više shvatiti važnost i značenje dijalektike, koja od uloge učenja o spoznaji i srži historiografije i političke nauke biva degradirana na podvrstu formalne logike, neku početničku skolastiku. Uloga i značenje dijalektike mogu se temeljito shvatiti samo onda, ako se filozofija prakse shvati kao potpuna i originalna filozofija, koja znači početak i razvitak nove faze razvitka mišljenja i koja je premašila i tradicionalni idealizam i tradicionalni materijalizam, koji su odraz starih društvenih oblika (a premašila ih je prisvojivši njihove životne elemente). Ako se filozofija prakse shvati samo tako, kao da je podređena nekoj drugoj filozofiji, ne može se shvatiti nova dijalektika, s pomoću koje se njezina superiornost ostvaruje i manifestira.

Drugi je razlog — čini se — psihološkog značaja. Čuje se, da je dijalektika vrlo naporna i teška, jer da se dijalektički način mišljenja protivi vulgarnom zdravom razumu, koji je dogmatičan, koji traži samo nepobitne istine, a sadržaj mu je formalna logika. Da se to lakše shvati, treba zamisliti, što bi se dogodilo, kad bi se u osnovnim i srednjim školama pri-

rodne nauke predavale na temelju Einsteinove teorije relativiteta i kad bi se obični pojmovi »prirodnih zakona« popratili zakonima statistike i velikih brojeva. Dječaci ne bi razumjeli ama baš ništa, a između školske nastave i obiteljskog svakodnevnog života nastao bi takav sukob, da bi škola služila za sprdnju i postala objekt skepticizma karikaturista.

Čini mi se, da je to motiv, koji predstavlja psihološku kočnicu za autora *Ogleda*. On je doista kapitulirao pred zdravim razumom i pred vulgarnim načinom mišljenja, zato što problem nije postavio u točno određene teorijske okvire, pa je praktično ostao razoružan i nemoćan. Neobrazovana i neobrađena okolina bila je jača od odgojitelja, obični zdravi razum postavio se iznad nauke, a ne obratno. Ako je okolina odgojitelj, onda i nju treba odgojiti, ali *Ogled* ovu revolucionarnu dijalektiku nije shvatio. Korijen svih zabluda i *Ogleda* i njegova autora (koji svoje stanovište nije izmijenio ni nakon velike diskusije, povodom koje se — kažu — odrekao svoje knjige, kako to proizlazi iz njegova podsjetnika, što ga je iznio na londonskom kongresu) nalazi se baš u nastojanju, da filozofiju prakse podijeli na dva dijela: na »sociologiju« i na sistematsku filozofiju. Filozofija, koja se odijelila od teorije historije i od politike, ne može da bude ništa drugo nego metafizička, dok je velika tekovina historije moderne misli, koju predstavlja filozofija prakse, baš konkretna historizacija filozofije i njezino identificiranje s historijom.

Antonio Gramsci: *»Historijski materijalizam i filozofija Benedetta Crocea«*, Zagreb 1958, str. 161—163. Preveli *M. Macura* i *M. Ivčić*.

1. Pojam napretka nam je jedan od najdragocjenijih i najvažnijih pojmova.

2. Stoga pojam napretka uvijek treba promatrati i istraživati na osnovu njegova društvenog poslanja, dakle s obzirom na njegovo Čemu, jer on može biti i zloupotrebljen i upravo kolonijalno-ideologijski pervertiran.

3. Pojam napretka može važiti za proizvodne snage i osnovu, a za nadgradnju može biti relativno nevažan ili barem slabije važan, i obratno. Slično vrijedi i za vremenski redoslijed nadgradnji (kultura), napose za kategoriju napretka u umjetnosti.

4. Pojam napretka ne trpi nikakve »kulturne krugove« u kojima je vrijeme reakcionarno pribijeno na prostor, no on, umjesto jednocrtnosti, treba širok, elastičan i potpuno dinamičan multiverzum, to jest trajan, često isprepleten, kontrapunkt povijesnih glasova. Da bismo bili pravedni prema golemom izvanevropskom materijalu, nije više moguće raditi jednocrtno, bez odvojaka u redu, te bez nove komplicirane raznovrsnosti vremena (problem »Riemannova« vremena).

5. Taj sadržaj cilja na koji se odnosi i što ga pospješuje zbiljski napredak, mora se također spoznati kao tako dubok i bogat da u njemu i na putu prema njemu nađu mjesta različiti narodi, društva i kulture na Zemlji, bez obzira na jedinstvenost društveno-ekonomskih razvojnih stadija i njihovih dijalektičkih zakona. Tako živuće izvanevropske kulture treba filozofski-povijesno prikazati bez evropejizirajućeg nasilja, ili čak samo nivelacije njihovih specifičnih svjedočanstava o bogatstvu ljudske prirode.

6. Taj ciljni sadržaj nipošto nije već konačan, nego naprosto još nemanifestan, to jest konkretno utopijski humanum. Samo tako može dubinski odnos napretka, prema kojem su svrstani različiti povijesni tokovi, biti prikazan ujedno kao dovoljno prostrana dubina da — u bogato strukturiranoj kronologiji — nađu mjesta procesualna zbivanja čitavog svita. Prema humanumu kao prema posljednjem najvažnijem kriteriju napretka koji treba tek da se razvije, sve kulture na Zemlji, zajedno sa svojim naslijeđenim supstratom, predstavljaju eksperimente i promjenljivo značajna svjedočanstva. I stoga one ne konvergiraju ni u jednoj bilo gdje već prisutnoj kulturi, svejedno je li »vladajuća« ili pretežno »klasična«, koja bi u svojoj — ipak samo eksperimentalnoj — biti bila već »kanonska«. Prošle, živuće kao i buduće, kulture konvergiraju samo u jednom još nigdje dovoljno manifestnom, ali zato dovoljno predvidljivom humanumu.

7. Slično tome važi i za dobro utemeljeni realni problem »smisla« povijesti u vezi sa »smislom« svijeta. Ipak, sjedinjujući humanum — eshaton u ciljnoj tački napretka — najmanje se ovdje poklapa s već manifestnim ljudskim rezultatom kao i s rezultatom njegove kozmičke okoline. On tako leži na produženoj crti one i dosad najistaknutije ljudski-prirodne ciljne

tačke. To znači, humanum leži u najdaljoj imanenciji realne mogućnosti čovjeka i prirode, koja ipak nije zatvorena znanstvenom predviđanju (anticipaciji).

E. Bloch: »*Tübingenski uvod u filozofiju*«, Beograd 1966. str. 166—167. Preveo *D. Rodin*.

O NUŽNOSTI RAZLIČITIH VARIJANATA U MARKSISTIČKOJ FILOZOFIJI

(Teze)

1.

Filozofsko mišljenje je bitno povijesno mišljenje. Ako je historija totalitet ljudske prakse, filozofija kao misao o smislu te prakse i sama zavisi od dostignutog nivoa te prakse.

2.

Mnogostrukost i kompleksnost čovjekove historijske prakse uvjetuje mnogostrani pristup toj praksi i problemima koji iz nje proizlaze.

3.

Zbog tih razloga (bez obzira na druge historijski različite uvjete, kao na pr. klasnu uslovljenost) dosadašnja je filozofija nužno morala da bude raznovrsna; pa i unutar jednog te istog teorijskog koncepta u isto vrijeme morala je da pokaže mnogostranost teorijskog zahvata u kompleksno tkivo historije.

4.

Isto to se odnosi i na filozofiju marksizma. Historijske situacije se i danas radikalno mijenjaju te nastaju veoma važni pomaci historijskih problema i zadataka. Ako filozofija (u ovom slučaju marksistička) kao najosjetljiviji teorijski barometar jednog društva nije u stanju da reagira na te pomake

— postaje historijski irelevantna. Ona je tada doduše »istovremena«, ali ne i »historijski prisutna«.

5.

U tako kompleksnim situacijama ne može se ostati historijski prisutan samo na jedan način. Čovjekova kreativnost nikada se ne drži propisanih okvira.

6.

Najnedijalektičkija odluka bila je što se marksističku filozofiju, u *jednoj* određenoj formi, proglasilo teorijskom osnovom jedne partije i toj partiji dalo pravo na arbitražu u filozofskim pitanjima. To je mralo dovesti do neželjenih posljedica i do tragične stagnacije.

7.

Ideološkom dogmatizmu je nedostupan uvid da u historiji uvijek postoje određeni pomaci problema i da određene filozofske koncepcije, koje su u određenom historijskom razdoblju imale historijsku rezonanciju, u drugom ne moraju to neophodno imati.

8.

Upravo ti prilazi historijskoj i ljudskoj problematici toliko su potencijalno raznoliki da dopuštaju najrazličitije koncepcije marksističke filozofije kao i oštre divergencije među njima, iako svaka od njih može da bude značajan doprinos problematici ljudskog i historijskog.

9.

Mi smo od rješenja oštrih kontroverza između koncepcija dijalektike kao povijesne, ili prirodno-historijske ili samo kritičke teorije. A to nije samo teorijsko pitanje.

10.

To pokazuje da se mora radikalno odbaciti stajalište jedne jedine marksističke filozofije, ili tačnije jedne jedinstvene strukture te filozofije i priznati nužnost različitih njenih varijanata.

11.

Osnovno i najvažnije u svakoj filozofiji pa tako i marksističkoj je pitanje koliko je ona misona kvintesencija svoga vremena, tj. koliko ona izražava i anticipira osnovne probleme, teorijske i praktičke preokupacije i perspektive svoje epohe.

12.

Marksisti su Marxa ponajviše interpretirali; radi se o tome da se u njegovu duhu misli historijsko i ljudsko i u tom smilu s Marxom prevazilazi i samog Marxa!
(1968)

Predrag Vranicki: »*Marksističke teme*«, Zagreb 1973, str. 101—104.

ELEMENTI DIJALEKTIKE

1. *Objektivnost* promatranja (ne primjeri, ne odstupanja, nego stvar sama po sebi).

2. Sva cjelokupnost mnogostrukih *odnosa* te stvari prema drugima.

3. *Razvitak* te stvari (respective pojave), njeno vlastito kretanje, njen vlastiti život.

4. Unutrašnje protivrječne *tendencije* (i strane) u toj stvari.

5. Stvar (pojava itd.) kao suma i *jedinstvo suprotnosti.*

6. *Borba*, respective razvijanje tih suprotnosti, protivrječnost težnji itd.

7. Sjedinjenje analize i sinteze — analiza zasebnih dijelova i cjelokupnost, sumiranje tih dijelova zajedno.

8. Odnosi svake stvari (pojave itd.) nisu samo mnogostruki nego i sveopći, univerzalni. Svaka je stvar (pojava, proces itd.) povezana sa *svakom*.

9. Ne samo jedinstvo suprotnosti, nego *prijelaz svakog* određenja, kvaliteta, crta, strane, svojstva u *svako* drugo (u svoju suprotnost?).

10. Beskonačni proces otkrivanja *novih* strana, odnosa itd.

11. Beskonačni proces produbljivanja čovjekove spoznaje stvari, pojava, procesa itd., od pojava k suštini i od manje duboke k dubljoj suštini.

12. Od koegzistencije prema kauzalnosti i od jednog oblika veze i uzajamne zavisnosti k drugoj, dubljoj, općijoj.

13. Ponavljanje na višem stupnju izvjesnih crta, svojstava itd. nižega stupnja i

14. Povratak tobože k starom (negacija negacije).

15. Borba sadržaja i oblika i obratno. Odbacivanje oblika, prerada sadržaja.

16. Prijelaz kvantiteta u kvalitet i *vice versa*.

(15. i 16. su *primjeri 9-og*.)

(Ukratko, dijalektika se može odrediti kao učenje o jedinstvu suprotnosti. Time će biti zahvaćena jezgra dijalektike, to treba da se razjasni i razvije.)

Lenjin: »*Filozofske sveske*«, Lenjingrad 1938, str. 211—213. Preveo *P. Vranicki*.

JEDINSTVO SVIJETA

Stvarno jedinstvo svijeta sastoji se u njegovoj materijalnosti, a ta se ne dokazuje pomoću nekoliko opsjenarskih fraza, nego dugotrajnim i spornim razvitkom filozofije i prirodnih nauka.

F. Engels: »*Anti-Dühring*«, Naučna biblioteka, Zagreb 1934, str. 59. Preveo *R. Vujović*.

Intelekt se drugim imenom zove i moć razlikovanja. Ako se u znanosti o snagama te moći postavimo na prirodno stanovište koje je do sada postignuto, to posjedujemo jasnu i razgovjetnu spoznaju da u svemiru ne postoje nikakve pretjerane razlike, nikakve ekstremnosti koje nisu srodne. Besko-

načnost je srodna s konačnim. Ta sve su nastale i prolazne stvari direktni izdanci neprolaznog, vječnog svemira. Opća priroda i njezini varijeteti neraskidivo su povezani. Između svega što ima neko ime ne postoji ništa što bi bilo u *osnovi različito*.

Tim stavovima će se jedva protivrječiti, dok ne prijeđemo na to da povučemo konzekvencije. Ako su sve stvari srodne, ako su sve bez razlike izdanci svemira, to moraju ipak i duh i materija biti dva lakta tkanine *jednog materijala*, i ne smije se, također, razlika između ljudske spoznaje i drugih ljudskih i prorodnih funkcija naduvati do pretjeranih, ekstravagantnih, foto-caelo-razlika.

J. Dietzgen: »*Akvizit filozofije*«, Stuttgart 1895, str. 33—34. Preveo *P. Vranicki.*

MATERIJA I KRETANJE

Kretanje je način postojanja materije. Nikada i nigdje niti je bilo niti može biti materije bez kretanja. Kretanje u svemirskom prostoru, mehaničko kretanje manjih masa na pojedinim svemirskim tjelesima, molekularna treperenja u obliku toplote ili u obliku električne ili magnetske struje, kemijsko rastavljanje ili spajanje, organski život — u jednom ili drugom od tih oblika kretanja ili istovremeno u više njih nalazi se svaki pojedini atom svemirske materije u svakom danom trenutku. Svako mirovanje, svaka ravnoteža samo je relativna, ima smisla samo u odnosu na ovaj ili onaj određeni oblik kretanja.

F. Engels: »*Anti-Dühring*«, str. 75.

Kretanje u najopćenitijem smislu u kojem se razumijeva kao način postojanja materije, kao bitni atribut materije, obuhvaća sve promjene i procese koji se događaju u svemiru, počevši od jednostavne promjene mjesta pa sve do mišljenja. Samo se po sebi razumije da je istraživanje naravi kretanja moralo započeti s najnižim, jednostavnim oblicima kretanja, moralo naučiti kako da se shvate ti oblici, prije nego je ono moglo pridonijeti bilo što tumačenju viših i složenijih oblika. Stoga vidimo kako se u historijskom razvoju prirodnih nauka

najprije izgrađuje teorija jednostavne promjene mjesta, mehanika nebeskih tijela i zemaljskih masa; zatim slijedi teorija molekularnog kretanja, tj. fizika, i odmah za njom gotovo uporedo, a tu i tamo i ispred nje, nauka o kretanju atoma — kemija. Tek pošto su različite grane spoznavanja onih oblika kretanja koji vladaju neživom prirodom dostigle visok stupanj razvitka, moglo se s uspjehom pristupiti tumačenju onih procesa kretanja koji sačinjavaju proces života.

F. Engels: *»Dijalektika prirode«*, str. 43.

Prirodoslovcima je, naravno, kretanje uvijek istovetno s mehaničkim kretanjem, s promjenom mjesta. Ovaj nazor potječe iz 18. stoljeća, koje je o kemiji još slabo što znalo, i on vrlo otežava jasno shvaćanje procesa. Kretanje, primijenjeno na materiju, jest *promjena uopće*. Iz sličnog nesporazuma potječe i manija da se sve svede na mehaničko kretanje — već je Grove »vrlo sklon mišljenju da su druga stanja materije... modifikacije kretanja i konačno će biti svedena na njih« (str. 16.), čime se briše specifični karakter drugih oblika kretanja. Time se ne misli reći da ne bi svaki od viših oblika kretanja mogao biti uvijek nužno vezan s nekim stvarnim mehaničkim (vanjskim ili molekularnim) kretanjem; upravo tako kao što viši oblici kretanja istovremeno proizvode i druge oblike kretanja, nije moguće, npr., kemijsko djelovanje bez promjene temperature i električnog stanja, a organski život nije moguć bez mehaničke, molekularne, kemijske, termičke, električne itd. promjene. No prisutnost ovih posrednih oblika ne iscrpljuje bit glavnog oblika u svakom konkretnom slučaju. Mi ćemo, zacijelo, jednom eksperimentalno »reducirati« mišljenje na molekularna i kemijska kretanja u mozgu; no hoće li time biti iscrpena bit mišljenja.

F. Engels: *»Dijalektika prirode«*, str. 147.

Moderna prirodna znanost morala je, dakle, preuzeti od filozofije pravilo o neuništivosti kretanja; bez njega ona više ne može postojati. No kretanje materije nije samo grubo mehaničko kretanje, samo mijenjanje mjesta — to je toplina i svjetlo, električna i magnetska napetost, kemijsko spajanje i odvajanje, život i konačno svijest. Govoriti da materija za čitavog svog beskonačnog postojanja ima samo jedanput mo-

gućnost i samo za neko vrijeme, koje je beskrajno kratko naprama njenoj vječnosti, da svoje kretanje diferencira i tako razvije sve bogatstvo toga kretanja, a da je prije i poslije toga za vječna vremena ograničena na prosto mijenjanje mjesta — to zvuči tvrditi da je materija smrtna, a kretanje prolazno. Neuništivost kretanja ne može se shvaćati samo kvantitativno nego se mora shvatiti i kvalitativno. Materija, čije puko mehaničko mijenjanje mjesta sadrži doduše u sebi mogućnost da u povoljnim uvjetima prijeđe u toplinu, elektricitet, kemijsku aktivnost, život, ali koja nije u stanju da te uvjete sama iz sebe stvori, takva materija *izgubila je neku količinu kretanja;* kretanje koje je izgubilo sposobnost da se pretvori u različite svojstvene mu oblike sadrži doduše još *dynamis* (mogućnost), ali ne *energiju* (djelotvornost), pa je time djelomično uništeno. Oboje je nezamislivo.

F. Engels: *»Dijalektika prirode«*, str. 16.

VRIJEME I PROSTOR

Jer osnovni oblici svakog bića jesu prostor i vrijeme, i biće izvan vremena isto je takva krupna besmislica kao i biće izvan prostora.

F. Engels: *»Anti-Dühring«*, str. 67.

Priznavajući postojanje objektivne realnosti, tj. materije u kretanju, nezavisno od naše svijesti, materijalizam neminovno mora priznati i objektivnu realnost vremena i prostora za razliku, prije svega, od kantovstva, koje u tom pitanju stoji na strani idealizma i ne smatra vrijeme i prostor objektivnom realnošću, nego formama ljudskog promatranja.

V. I. Lenjin: *»Materijalizam i empiriokriticizam«*, str. 168.

U svijetu nema ništa drugo osim materije u kretanju, a materija se ne može kretati drugačije nego u prostoru i vremenu. Ljudske su predodžbe o prostoru i vremenu relativne, ali se iz tih relativnih predodžbi formira apsolutna istina; razvijajući se, te relativne predodžbe idu linijom apsolutne istine, one joj se približavaju. Promjenljivost ljudskih pre-

dodžbi o prostoru i vremenu tako malo pobija objektivnu realnost i jednoga i drugoga kao što promjenljivost naučnih znanja o strukturi i obliku kretanja materije ne pobija objektivnu realnost vanjskog svijeta.

V. I. Lenjin: *»Materijalizam i empiriokriticizam«*, str. 168—169.

Sama stvar rješava se vrlo jednostavno. Vječnost u vremenu, beskonačnost u prostoru sastoje se, kao što nam odmah pokazuje prost smisao riječi, upravo u tome što *ni s koje* strane nemaju kraja, ni sprijeda ni straga, ni gore ni dolje, ni desno ni lijevo. To je sasvim drugačija bekonačnost nego beskonačnost beskonačnog niza, jer taj niz uvijek počinje jedinicom, jednim prvim članom. Neprimjenljivost te predstave o nizu na naš predmet odmah se pokazuje čim je primijenimo na prostor. Beskonačan niz primijenjen na prostor jest linija povučena u beskonačnost iz određene tačke i u određenom pravcu. Je li time ma izdaleka izražena beskonačnost prostora? Nipošto; naprotiv, treba nam šest linija povučenih iz te tačke u trostruko suprotnim pravcima da bismo obuhvatili dimenzije prostora; imali bismo dakle šest takvih dimenzija.

F. Engels: *»Anti-Dühring«*, str. 65.

OPĆA POVEZANOST POJAVA U PRIRODI

Sva nama dostupna priroda tvori sistem, sveopću zavisnost tjelesa, a pod tjelesima razumijevamo ovdje svako materijalno postojanje — počevši od zvijezda do atoma, pa čak i do čestica etera, ukoliko dopustimo njihovu egzistenciju. U tome da se sva ta tijela nalaze u uzajamnoj vezi, sadržano je već da ona djeluju jedno na drugo, a njihovo uzajamno djelovanje upravo i jest kretanje. Već se ovdje vidi da se materija ne može ni zamisliti bez kretanja. Pa kad nam se dalje materija ukazuje kao nešto dano, nešto što se ne može ni stvoriti ni uništiti, slijedi da se jednako tako ni kretanje ne može ni stvoriti ni uništiti. Taj je izvod postao neminovan čim su ljudi spoznali da je svemir sistem, uzajamna povezanost tjelesa.

F. Engels: *»Dijalektika prirode«*, str. 44.

Uzajamno djelovanje prvo je što zapažamo kad sa stanovišta suvremenih prirodnih nauka promatramo u cjelini materiju u kretanju. Mi nalazimo niz oblika kretanja — mehaničko kretanje, toplinu, svjetlo, elektricitet, magnetizam, kemijsko spajanje i razgrađivanje, promjene agregatnih stanja, organski život. Svi oni — ako *zasada* izuzmemo organski život — prelaze jedni u druge, međusobno se uvjetuju, oni su ovdje uzrok, a tamo posljedica, a da pri tom ukupna suma kretanja, uza sve promjene oblika, ostaje ista. (Spinoza: *Supstancija je causa sui* [uzrok same sebe] — sjajno izražava uzajamno djelovanje.) Mehaničko kretanje pretvara se u toplinu, elektricitet, magnetizam, svjetlo itd. i obratno... Samo polazeći od ovog sveopćeg uzajamnog djelovanja dolazimo do pravog kauzalnog odnosa. Da bismo razumjeli pojedinačne pojave, mi ih moramo istrgnuti iz opće veze, moramo ih promatrati izolirane i *tada* nam se pokazuju kretanja koja se odmjenjuju, jedno kao uzrok, drugo kao posljedica.

F. Engels: »*Dijalektika prirode*«, str. 182—183.

DIJALEKTIČKI ZAKON PROŽIMANJA SUPROTNOSTI[1]

Tako isto, kad promatramo tačnije, nalazimo da su dva pola neke suprotnosti, kao pozitivno i negativno, isto toliko nerazdvojni jedan od drugoga, koliko su i suprotni, da se usprkos svojoj suprotnosti uzajamno prožimaju; nalazimo i to da su uzrok i posljedica predodžbe koje kao takve važe samo kad se primijene na pojedinačan slučaj, a čim taj pojedinačni slučaj promatramo u njegovoj općoj vezi sa svjetskom cjelinom, te se predodžbe poklapaju, njih nestaje u promatranju univerzalnog uzajamnog djelovanja, gdje uzroci i posljedice neprestano mijenjuju svoja mjesta, gdje ono što je sad ili ovdje posljedica, tamo ili tada postaje uzrok, i obrnuto.

Sve te pojave i te metode mišljenja ne ulaze u okvir metafizičkog razmišljanja. Naprotiv, za dijalektiku koja stvari i njihove pojmovne otiske shvaća prije svega u njihovoj vezi, njihovu veriženju, njihovu kretanju, njihovu postajanju i nes-

---

[1] Vidi Lenjinovu skicu »K pitanju o dijalektici«.

tajanju, takve pojave znače isto toliko potvrdu za njenu metodu. Priroda je probni kamen za dijalektiku, i moramo priznati modernim prirodnim naukama da su za tu potrebu pružile veoma obilan materijal, koji se gomila iz dana u dan, te su time dokazale da priroda u krajnoj instanciji postupa dijalektički, a ne metafizički.

F. Engels: »*Anti-Dühring*«, str. 37—38.

Dok stvari promatramo u miru i bez života, svaku za sebe, jednu pored druge i jednu za drugom, onda na svaki način u njima ne nailazimo ni na kakve protivrječnosti. Mi tu nalazimo izvjesne osobine, koje su im djelomično zajedničke, a djelomično su različite, pa čak i međusobno protivrječne, ali u tom slučaju one su razdijeljene na razne stvari, dakle, ne sadrže potivrječnost u sebi. U granicama te oblasti promatranja nama je dovoljan i običan, metafizički način mišljenja. Ali sasvim drugačije biva čim stvari promatramo u njihovu kretanju, njihovu mijenjaju, njihovu životu, u njihovu međusobnom uzajamnom djelovanju. Tu odmah nailazimo na protivrječnosti. I samo kretanje jest protivrječnost; čak i prosto mehaničko mijenjanje mjesta može se vršiti samo na taj način što se neko tijelo u istom trenutku nalazi na jednom mjestu, a ujedno i na drugom mjestu, što je na jednom istom mjestu, a i nije na njemu. A stalno postavljanje i istovremeno rješavanje te protivrječnosti, to upravo i jest kretanje.

F. Engels: »*Anti-Dühring*«, str. 140.

Dijalektika, tzv. *objektivna* dijalektika, vlada u čitavoj prirodi, a tzv. subjektivna dijalektika, dijalektičko mišljenje, samo je odraz sveopćeg kretanja u prirodi putem suprotnosti, koje upravo i uvjetuju život u prirodi svojom neprekidnom borbom i svojim konačnim prijelazima iz jednoga u drugi ili u više oblika. Atrakcija i repulzija. S magnetizmom započinje polarnost; ona se pokazuje na istom tijelu; kod elektriciteta ona se raspodjeljuje na dva ili više tijela, među kojima nastaje napetost. Svi kemijski procesi svode se na pojave kemijske atrakcije i repulzije. Konačno, u organskom životu treba stvaranje stanične jezgre također smatrati kao polarizaciju žive bjelančevinaste tvari, a teorija evolucije pokazuje kako se svaki napredak do najsloženije biljke s jedne strane, do čovjeka

s druge strane, ostvaruje putem neprekidne borbe između nasljeđivanja i prilagođivanja. Ujedno se tu pokazuje, kako su kategorije »pozitivno« i »negativno« slabo primjenljive za takve oblike razvoja. Nasljednost se može shvatiti kao pozitivna, održavajuća strana, a prilagođivanje kao negativna, koja razara naslijeđeno. Ali isto tako i prilagođivanje kao stvaralačka, aktivna, pozitivna strana, a nasljeđivanje koje mu se suprotstavlja kao pasivna, negativna djelatnost. Pa kao što se u historiji napredak javlja kao negacija onoga što postoji, tako je i ovdje — iz često praktičnih razloga — bolje uzimati prilagođivanje kao negativnu djelatnost. U historiji se kretanje u suprotnostima naročito ističe u kritičnim epohama vodećih naroda. U takvim časovima preostaje narodu izbor samo između dva pola dileme: ili — ili! a pri tom se pitanje uvijek postavlja sasvim drugačije, nego što bi željeli politizirajući filistri sviju vremena.

F. Engels: »*Dijalektika prirode*«, str. 165.

DIJALEKTIČKI ZAKON NEGACIJE NEGACIJE

Uzmimo, na primjer, zrno ječma. Bilijuni takvih zrna bivaju samljeveni, skuhani, izloženi vrenju i onda potrošeni u obliku piva. Ali ako takvo zrno naiđe na uvjete koji su za njega normalni, ako padne na povoljno zemljište, onda se u njemu pod utjecajem toplote i vlage događa naročita promjena — ono klija; zrno kao takvo propada, biva negirano, a na njegovo mjesto dolazi negacija zrna, biljka koja je postala iz njega. A kakav je normalan tok života te biljke? Ona raste, cvjeta, biva oplođena, i najzad opet proizvodi zrno ječma, a čim ta zrna sazru, stabljika umire i ona biva negirana. Kao rezultat te negacije negacije opet imamo zrno ječma u početku, ali ne samo jedno, nego deset, dvadeset, trideset zrna.

F. Engels: »*Anti-Dühring*«, str. 156.

Kapitalistički način prisvajanja, koji proizlazi iz kapitalističkog načina proizvodnje, dakle *kapitalističko privatno vlasništvo* jest *prva negacija individualnog privatnoa vlasništva zasnovanog na vlastitom radu.* Ali nužnošću takva prirodnog procesa kapitalistička proizvodnja rađa svoju vlastitu nega-

ciju? To je *negacija negacije*. Ova ne uspostavlja iznova radnikovo privatno vlasništvo, ali uspostavlja *individualno vlasništvo* na osnovi tekovine kapitalističke ere: na osnovi *kooperacije i zajedničkog posjeda zemlje i sredstava za proizvodnju koje je proizveo sam rad.*

Pretvaranje rascjepkanog privatnog vlasništva, koje počiva na vlastitom radu individuuma, u *kapitalističko* vlasništvo, jest, naravno, neusporedivo dugotrajniji, mučniji i teži proces negoli pretvaranje kapitalističkog vlasništva, koje stvarno već počiva na društvenom načinu proizvodnje, u *društveno*. Tamo se radilo o eksproprijaciji narodne mase od strane malog broja uzurpatora, ovdje se radi o eksploataciji malog broja uzurpatora od strane narodne mase.[1]

K. Marx: »*Kapital I*«, Kultura, Zagreb 1947, str. 684. Preveli *M. Pijade* i *R. Čolaković.*

Tako, na primjer, protozoa (jednostanično biće) asimilirajući i rastući (kvantitativno se epostupno povećavajući) ima za sve nesnosniju svoju granicu (negaciju svoje asimilacije ili svoga rastenja) svoju jednostaničnost, dok ne dostigne toliku svoju masu i toliki svoj životni potencijal da se u njezinoj jezgri (tačnije jedru) proizvedu takva kretanja (kariokineza), koja će izvršiti polarizaciju unutrašnjih njezinih suprotnosti i izvršiti reorganizaciju unutrašnjih njezinih funkcija i organa, tako da će imati umjesto jedne protozoe dvije; ukinuta je jednostaničnost, granica prve protozoe, ali se ukinula i ona sama, i umjesto jednog imamo dva jednostanična bića. Tako se javlja momenat negacije negacije u najprostijem primjeru partenogenetskog razmnožavanja; a slično se on javlja u sva-

---

[1] »Napredak industrije, čiji je slijepi i neotporni nosilac buržoazija, postavlja na mjesto izoliranja radnika putem konkurencije njihovo revolucionarno ujedinjavanje putem asocijacije. Tako razvitak industrije izvlači ispod nogu buržoazije samu osnovu na kojoj ona proizvodi i proizvode prisvaja. Ona prije svega proizvodi svoga vlastitog grobara. Njena propast i pobjeda proletarijata jednako su neizbježni... Od svih klasa koje danas stoje nasuprot buržoaziji samo je proletarijat istinski revolucionarna klasa. Ostale klase rastrojavaju se i propadaju s razvitkom krupne industrije, dok je proletarijat njen vlastiti proizvod. Srednji staleži, sitni industrijalac, sitni trgovac, zanatlija, seljak, svi se oni bore protiv buržoazije da bi osigurali od propasti svoj opstanak kao srednjih staleža... Oni su reakcionarni, jer hoće okrenuti natrag točak historije.« (Karl Marx i F. Engels: »Manifest komunističke partije«)

kom razvoju. Tako, pri oplođivanju dva suprotna elementa (spermatozoid i ovul) kao dvije suprotne stanice, sjedinjuju se, i kao takve ukidaju u svome oplođenom jednostaničnom jajetu; a ovo opet asimilacijom i svojim rastenjem ubrzo od jedne stanice postaje višestanično, da kao takvo prolazi sve embrionske faze u kojima se oblik jedne, kao granica, tj. negacija, ukida i ukidajući se nosi u sebi oblik svake slijedeće, tako da svaki individuum ponavlja svojim razvitkom razvoj cjelokupne svoje vrste (paralelizam ontogeneze i filogeneze). Isto se zbiva i u društvenom ili historijskom razvoju. Ako uzmemo za primjer feudalno društvo, vidjet ćemo, s jedne strane, da osnovni uvjet njegova opstanka jest njegovo staleško uređenje, ali, s druge strane, vidjet ćemo da u samom ovom uvjetu, kao granici i negaciji, imamo već i njegovu vlastitu negaciju, jer dioba društvene cjeline na staleže znači istovremeno i sukobe i borbu staleža, tako da nužnošću ekonomskog razvoja srednjovjekovne društvene cjeline jedan od staleža (treći, građanski) u svome sukobu sa sebi suprotnim (feudalnim) staležom (koji je glavni nosilac ovog društvenog tipa) najzad ga ukida (francuska revolucija npr.) ali, ukidajući ga, on ukida i sam feudalni i staleški društveni sistem; tako je građanski stalež kao negacija svoje negacije feudalnog staleža istovremeno i negacija čitavog staleškog društva, i kad, poslije dužeg svoga kvantitativnog jačanja, ukine svoju negaciju, on je ovim i kvalitativno, donio sa sobom i postavio sasvim novo, građansko demokratsko društvo. — Tako se u svim ovim primjerima jasno vidi kako se u perspektivi samih unutrašnjih suprotnosti i njihova jedinstva, kao i kvantitativnom razvoju jednih od njih (silom spleta samih suprotnosti) javlja momenat razvojnog procesa, koji je negacija onoga što je u strukturi same stvari granica i negacija samog procesa, a s njim i opstanka same stvari, te ovaj momenat negacije negacije znači tvorački momenat samokretanja, samorazvoja i uopće donošenja novoga. Otud na prvi pogled paradoks da je zakon negacije negacije upravo zakon prave tj. stvaralačke pozitivnosti zato što je baš zakon samoga razvoja i samokretanja.

D. Nedeljković: »*Historijski komentari Hegelovoj Logici*«, Hegel, Dijalektika, Beograd 1939, str. 774—776.

DIJALEKTIČKI ZAKON PRIJELAZA KVANTITETA U KVALITET

Zakon prijelaza kvantiteta u kvalitet i obratno. Našoj svrsi bit će udovoljeno ako se izrazimo u tom smislu da u prirodi na način tačno utvrđen za svaki pojedini slučaj kvalitativne promjene mogu nastajati samo kvantitativnim dodavanjem ili kvantitativnim oduzimanjem materije ili kretanja (tzv. energije).

Sve kvantitativne razlike u prirodi počivaju bilo na različitom kemijskom sastavu, bilo na različitim množinama ili oblicima kretanja (energije), ili pak, što se gotovo uvijek događa, na jednome i drugome. Nemoguće je, prema tome, promijeniti kvalitet određenog tijela bez dodavanja promjene toga tijela. Tajanstveni Hegelov zakon u tom je obliku ne samo potpuno racionalan nego i sasvim jasan.

Jedva je potrebno ukazivati na to da se različita alotropska i agregatna stanja tjelesa, zato što zavise od različitih molekularnih grupacija, zasnivaju na većoj ili manjoj količini (Menge) kretanja koju su primila.

No, što da se kaže o promjeni oblika kretanja ili tzv. energiji? Pretvorimo li toplinu u mehaničko kretanje, ili obratno, zar se nije tu promijenio kvalitet, a kvantitet ostao isti? Sasvim tako. Ali o promjeni oblika kretanja može se reći ono što je Heine rekao o poroku: krepostan može biti svatko sam za se, a za porok potrebno je dvoje. Promjena oblika kretanja uvijek se pojavljuje kao proces koji se odvija najmanje između dva tijela, od kojih jedno gubi određenu količinu kretanja ovog kvaliteta (npr. topline), a drugo prima odgovarajuću količinu kretanja onoga kvaliteta (mehaničko kretanje, elektricitet, kemijsko rastvaranje). Kvantitet i kvalitet odgovaraju ovdje jedan drugome uzajamno. Do danas nije uspjelo pretvoriti — unutar pojedinog izoliranog tijela — kretanje jednog oblika u drugi oblik pretanja.

Zasada je ovdje riječ samo o neživim tijelima; za živa vrijedi isti zakon, ali se on pojavljuje u veoma zamršenim uvjetima, pa kvantitativna mjerenja često još nisu moguća.

Zamislimo li bilo koje živo tijelo koje se dijeli na sve manje dijelove, tada isprva ne nastupa nikakva kvalitativna promjęna. No ovo dijeljenje ima svojih granica: uspije li

nam izolirati pojedine molekule, kao npr. kod isparivanja, tada te molekule, doduše, obično možemo i dalje dijeliti, ali samo uz potpunu promjenu kvaliteta. Molekula se raspada u svoje pojedine atome, a svojstva su ovih potpuno različita od svojstava molekule. Imamo li pred sobom molekule sastavljene iz različitih kemijskih elemenata, to se mjesto složene molekule pojavljuju atomi ili molekule dotičnih elemenata; mjesto molekula pojavljuju se slobodni atomi, koji izvode kvalitativno posve drugačija djelovanja: slobodni atomi nascentnog kisika izvode lakoćom ono što atomi atmosferskog kisika, vezani u molekuli, nikada ne mogu izvesti.

No već se i molekula kvalitativno razlikuje od mase fizikalnog tijela kojemu pripada. Ona može izvoditi kretanje nezavisno od toga tijela i onda kad ono naoko miruje — npr. toplinsko titranje; ona može, mijenjajući svoj položaj i vezu sa susjednim molekulama, prevesti tijelo u drugačije alotropsko ili agregatno stanje itd.

Vidimo, dakle, da čisto kvantitativni postupak dijeljenja ima svoju granicu na kojoj nastupa kvalitativna razlika; masa se sastoji od samih molekula, ali se od molekule bitno razlikuje, baš kao i molekula od atoma. Na temelju te razlike se i odjeljuje mehanika — nauka o zemaljskim i nebeskim masama — od fizike kao mehanike molekula i kemije kao fizike atoma.

U mehanici ne susrećemo nikakvih kvaliteta, nego u najboljem slučaju stanja kao što su ravnoteža, kretanje, potencijalna energija, stanja koja se sva temelje na izmjerivom prenošenju kretanja te se i sama mogu kvantitativno izraziti. Ukoliko, dakle, ovdje i dolazi do kvalitativne promjene, ona je uvjetovana odgovarajućom kvantitativnom promjenom.

Fizika promatra tijela kao da su ona kemijski nepromjenljiva ili indiferentna; tu se susrećemo s promjenama molekularnih stanja i s promjenama oblika kretanja koje u svakom slučaju — bar na jednoj od obiju strana — stavlja u pokret molekule. Tu svaka promjena znači prelaženje kvantiteta u kvalitet, što je posljedica kvantitativne promjene, tijelu imanentne ili dodatne količine kretanja kakva bilo oblika. »Tako je, na primjer, temperatura vode u prvi mah beznačajna u odnosu prema njezinu kapljevito-tekućem stanju; ali, ako se povisi ili snizi temperatura tekuće vode, nastupa

trenutak kad se ovo stanje kohezije mijenja, te se voda u jednom slučaju pretvara u paru, u drugom slučaju u led.« (Hegel, »Enzyklopädie«, Gesamtausgabe, Bd. VI, S. 217.) Isto je tako potrebna određena minimalna jakost struje da bi platinska žica stala svijetliti; jednako ima svaka kovina svoje talište; svaka tekućina uz određeni tlak svoje ledište i vrelište — ukoliko nam naša sredstva dopuštaju da proizvedemo potrebnu temperaturu; tako ima, konačno, i svaki plin svoju kritičnu tačku kad ga tlak i ohlađivanje pretvaraju u tekućinu. Jednom riječju, takozvane fizikalne konstante većim dijelom nisu drugo već nazivi čvornih tačaka kad kvantitativno (mijenjanje) dodavanje ili oduzimanje kretanja izaziva kvalitativne promjene stanja određenog tijela — gdje, dakle, kvantitet prelazi u kvalitet.

Ali najsilnije trijumfe slavi zakon što ga je otkrio Hegel u oblasti kemije. Kemija se može nazvati naukom o kvalitativnim promjenama tijela, koje nastupaju djelovanjem promijenjenog kvantitativnog sastava. To je znao već Hegel (Logik, Gesamtausgabe, III, str. 433). Uzmimo kisik; sjedine li se tri atoma u jednu molekulu — mjesto običajna dva — imamo ozon, tijelo koje se jasno razlikuje od običnog kisika, kako po mirisu, tako i po djelovanju. A tek različiti omjer po kojima se kisik spaja s dušikom ili sumporom, od kojih je svaki kvalitativno različit od svih ostalih! Koliko je razlika između dušikova monoksida N_2O i anhidrida dušične kiseline (dušični pentoksid N_2O_5)! Prvi je plin, drugi, kod obične temperature, čvrsto kristalično tijelo. Pa ipak, sva je razlika u sastavu ta što drugi sadržava pet puta više kisika od prvoga. A između njih nalaze se još tri različita oksida dušika (NO, N_2O_3, NO_2), kvalitativno različita međusobno i od ostala dva . . .

F. Engels: *»Dijalektika prirode«*, str. 30—40.

Kao što se napadna snaga konjaničkog eskadrona ili otporna snaga pješadijskog puka bitno razlikuje od sume napadne i obrambene moći koju svaki konjanik i pješak pojedinačno razvija, tako se i *zbroj mehaničkih snaga* izoliranih radnika razlikuje od društvene snage koja se razvija kad mnoge ruke *istovremeno* sudjeluju u *istoj nepodijeljenoj operaciji*, npr. kad treba podići kakav teret, okrenuti kakvu ručicu ili odstra-

niti kakvu smetnju.[1] Tu pojedinačni rad ne bi nikako mogao postići učinak kombiniranog rada, a kad bi i mogao, bilo bi to samo za mnogo duže vrijeme ili samo u sićušnom razmjeru. Ne radi se ovdje samo o povećanju individualne proizvodne snage putem kooperacije, već o stvaranju proizvodne snage koja sama po sebi mora biti *masovna snaga*.[2]

K. Marx: »*Kapital I*«, str. 273—274.

Svaki smo predmet odredili kao skup, mnoštvo kvaliteta, od kojih jedni određuju predmet bitnije, drugi ne, te ih možemo shvaćati kao kvalitet prvog, drugog itd. reda. Kvaliteti su uvjetovani specifičnom strukturom samog predmeta, te i promjena kvaliteta ne postoji dok ne postoji promjena i u samoj strukturi. Te promjene mogu da budu minimalne kvantitativne, pa tako imamo mnoštvo mogućih kvantitavnih gradacija samih kvaliteta; korjenitije strukturalne promjene dovode i do promjene samih kvaliteta tijela. Od toga koji se kvaliteti tijela mijenjaju zavisi i suština promjena samog tijela, te jedne promjene dovode samo do minimalnih varijacija, druge do promjene same vrste, roda, familije itd. Od toga koji su se kvaliteti izmijenili zavisi, dakle, i dubina, korjenitost, samih kvalitativnih promjena ...

Upravo zato što se svaki predmet odredio kao polikvalitetan, razlikujemo u prirodi i historijskim procesima beskrajne mogućnosti varijacija toga kvantitativno-kvalitativnog procesa.

Mogu postojati slučajevi da izvjesne kvantitativne promjene (zbog karaktera samih tih promjena i možda zbog izvjesnih spoljašnjih uslova) dovedu do naglih promjena većine bitnijih kvaliteta toga predmeta, dakle i do korjenitije pro-

---

[1] »Ima mnogo operacija tako jednostavnih da ne dopuštaju podrazdiobu, a ipak se dadu izvesti jedino zajedničkim djelovanjem mnogo pari ruku. Na primjer, podizanje neke velike grede na kola ... Ukratko, svaki rad koji se ne može izvesti a da se mnogo pari ruku ne pomažu uzajamno i istovremeno pri istoj nedjeljivoj radnji.« (E. G. Wakefield: »A view of the Art of Colonization«, London, 1840, str. 168.)

[2] »Dok jedan čovjek uopće ne može, a deset se ljudi mora naprezati da bi podiglo teret od jedne tone, može stotina ljudi to uraditi ako se svaki prihvati i samo jednim prstom.« (John Bellers: »Proposals for raising a colledge of industry«, London, 1696, str. 21.)

mjene samog predmeta, što je naročito čest slučaj za jednostavna priroda tijela (slučaj prijelaza jednog elementa u drugi).

Daleko su češći slučajevi da kvantitativne promjene dovode do naglih manjih kvalitativnih promjena, tako da jedan takav proces možemo označiti kao postepeni diskontinuitetni proces koji na izvjesnom stupnju dovodi i do korjenitije promjene predmeta. Samo što se karakter ovakvog skoka, po svojoj radikalnosti, snazi itd., razlikuje od onog prvog koji smo naveli. Ovakvi slučajevi dovode i do poznatih prelaznih stupnjeva, koji se jedino na ovakav način mogu protumačiti.

Prema tome, ne postoji samo postepenost kvantitavnih promjena, nego i postepenost kvalitativnih promjena, kad ih konkretno promatramo na jednom predmetu ili pojavi, premda svaka takva kvalitativna promjena sama za sebe označava diskontinuiranu pojavu.

Na ovaj se način odbacilo, konačno, i mehanicističko dijeljenje kontinuiranih momenata od diskontinuiranih, te se i sama faza kantinuiteta protumačila kao diskontinuitetna, a faza diskontinuiteta, skoka, kao također u suštini i kontinuitetna; tek se ovako dobija racionalno tumačenje problema prekidnosti, ali i problema ne apsolutne novosti, ne apsolutne odijeljenosti od prethodnih stupnjeva, koje kod takva procesa imamo. Sama tačka diskontinuiteta ne pokazuje se, dakle, ni kao nešto mistično novo, nepripravljeno, nego se pokazuje kao moment daljeg kvalitativno različitog razvoja, ali i kao momenat spone, povezanosti, s prethodnim materijalnim procesom.

P. Vranicki: *»Prilog problematici zakona prijelaza kvantiteta u kvalitet«.*

PRIMARNOST MATERIJE I SEKUNDARNOST PSIHIKE

Zaista važno teorijsko-gnoseološko pitanje, koje dijeli filozofske smjerove, ne sastoji se u tome koji su stupanj tačnosti dostigli naši opisi uzročnih veza i mogu li se ti opisi izraziti točnom matematskom formulom, nego u tome da li je izvor našeg spoznavanja tih veza objektivna zakonitost u prirodi ili su to svojstva našeg uma, njegova sposobnost da spozna izvje-

sne apriorne istine itd. To je ono što jednom zauvijek razdvaja materijaliste Feuerbacha, Marxa i Engelsa od agnostičara (hjumovaca) Avenariusa i Macha.

V. I. Lenjin: »*Materijalizam i empiriokriticizam*«, str. 152.

Ali, ako se dulje upitamo što su mišljenja i svijest i odakle potječu, nalazimo da su to proizvodi ljudskog mozga, a da je i sam čovqek proizvod prirode koji se razvijao u svojoj okolini i s njom; i onda se samo po sebi razumije što tvorevine ljudskog mozga, koje su u krajnjoj instanciji također proizvodi prirode, ne protuslove ostalom prirodnom jedinstvu, nego se s njim slažu.

F. Engels: »*Anti-Dühring*«, str. 50—51.

Logičke sheme mogu se odnositi samo na *oblike mišljenja;* međutim, ovdje je riječ samo o oblicima *bića,* vanjskog svijeta, a mišljenje te oblike nikad ne može crpsti i izvoditi iz sebe samoga, nego samo iz vanjskog svijeta. Time se pak preokreće čitav odnos: principi nisu polazna tačka, nego krajnji rezultat proučavanja; oni se ne primjenjuju na prirodu i na ljudsku historiju, nego se izvode iz njih, ne upravljaju se priroda i čovjek prema principima, nego su principi samo u toliko tačni, ukoliko se slažu s prirodom i historijom.

F. Engels: »*Anti-Duhring*«, str. 50.

Jer, ako su elementi osjeti, onda vi ne smijete ni za trenutak pretpostaviti postojanje »elemenata« *nezavisno* od mojih živaca, od moje svijesti. A čim vi pretpostavite takve fizičke objekte nezavisne od mojih živaca, od mojih osjeta, objekte koji stvaraju osjet samo putem djelovanja na moju mrežnicu, onda vi sramno napuštate svoj »jednostrani« idealizam i prelazite na stanovište »jednostranog« materijalizma. Ako je boja osjet samo u zavisnosti od mrežnice (kako vas prorodne nauke nagone da to priznate), onda znači da svjetlosne zrake, padajući na mrežnicu, izazivaju osjet boje. Dakle, izvan nas, nezavisno od nas i od naše svijesti postoji kretanje materije, recimo eterski valovi određene dužine i određene brzine koji, djelujući na mrežnicu, izazivaju u čovjeku osjet ove ili one boje. Takvo je upravo stanovište prirodnih nauka. One obja-

šnjavaju različite osjete ove ili one boje različitom dužinom svjetlosnih valova koji postoje izvan čovječje mrežnice, izvan čovjeka i nezavisno od njega. To upravo i jest materijalizam: materija koja djeluje na naša osjetila izaziva osjet. Osjet zavisi od mozga, živaca, mrežnice itd., tj. od materije organizirane na određeni način. Postojanje materije ne zavisi od osjeta. Materija je primarna. Osjet, misao, svijest jesu najviši proizvod materije organizirane na naročit način. To je stanovište materijalizma uopće i Marxa i Engelsa napose.

V. I. Lenjin: *»Materijalizam i empiriokriticizam«*, str. 44—45.

Za svakog prirodnjaka koga još nije pomela profesorska filozofija, kao i za svakog materijalistu, osjet je stvarno neposredna veza svijesti s vanjskim svijetom, pretvaranje energije vanjskog nadržaja u činjenicu svijesti. To je pretvaranje svaki čovjek mnogo milijuna puta promatrao i promatra stvarno na svakom koraku. Sofizam idealističke filozofije sastoji se u tome što se osjet ne uzima kao veza svijesti s vanjskim svijetom, nego kao pregrada, kao zid koji odvaja svijest od vanjskog svijeta; ne uzima se kao slika vanjske pojave koja odgovara osjetu, nego kao »nešto što jedino postoji«. Ovom starom sofizmu, koji se otrcao još kod biskupa Berkeleya, Avenarius je dao nešto malo drukčiji oblik. Budući da mi još ne poznajemo sve uvjete veze između osjeta i materije organizirane na određeni način, koju mi svakog trenutka zapažamo — priznajemo onda da postoji samo osjet — eto, na što se svodi Avenariusov sofizam.

V. I. Lenjin: *»Materijalizam i empiriokriticizam«*, str. 41.

Razlika između materijalizma i »mahizma« u danom pitanju svodi se, dakle, na ovo. Materijalizam, u punoj suglasnosti s prirodnim naukama, uzima kao primarno dano materiju, smatrajući svijest, mišljenje, osjet kao sekundarno, jer je osjet u jasno izraženom obliku vezan samo za više forme materije (organska materija), a u »fundamentu same zgrade materije« može se samo pretpostaviti postojanje sposobnosti slične osjetu. Takva je pretpostavka, na primjer, poznatog njemačkog prirodnjaka Ernesta Haeckela, engleskog biologa

Lloyda Morgana i dr., a da i ne govorimo o gore citiranom naslućivanju Diderota.

V. I. Lenjin: »*Materijalizam i empiriokriticizam*«, str. 35.

Ali ovdje sad uopće nije riječ o ovoj ili onoj formulaciji materijalizma, nego o suprotnosti između materijalizma i idealizma, o razlici između dvaju osnovnih *linija* u filozofiji. Treba li ići od stvari k osjetu i misli? Ili od misli i osjeta k stvarima? Prve, tj. materijalističke linije pridržava se Engels. Druge, tj. idealističke linije pridržava se Mach. Nikakva uvijanja, nikakvi sofizmi (na koje ćemo još naići u velikom broju) ne mogu ukloniti tu jasnu i neospornu činjenicu da je učenje E. Macha o stvarima kao kompleksima osjeta — subjektivni idealizam — naprosto preživakavanje berklijanstva. Ako su tijela »kompleksi osjeta« — kako kaže Mach, ili »kombinacije osjeta« — kako je govorio Berkeley, onda iz toga neizbježno proizlazi, da je čitav svijet samo moja predodžba. Polazeći od te postavke, ne može se doći do postojanja drugih ljudi osim samoga sebe: to je najčišći solipsizam.

V. I. Lenjin: »*Materijalizam i empiriokriticizam*«, str. 31.

BESKONAČNOST PRIRODE I SPOZNAJE

U ovom smislu ljudsko je mišljenje isto tako suvereno, koliko i nije, a njegova sposobnost spoznavanja isto je toliko neograničena, koliko i ograničena. Suvereno i neograničeno po svojoj unutrašnjoj prirodi, svome pozivu, svojim mogućnostima, svome historijskom krajnjem cilju; nesuvereno i ograničeno po pojedinačnim ostvarenjima i po stvarnom postojanju u bilo kojem danom vremenu.

Isto je tako i s vječnim istinama. Kad bi čovječanstvo ikada došlo dotle da operira jedino s vječnim istinama, s rezultatima mišljenja koji imaju suvremeno važenje i bezuvjetnu pretenziju na istinitost, ono bi došlo do tačke na kojoj je beskonačnost intelektualnog svijeta iscrpena i stvarno i potencijalno, čime bi bilo izvršeno čuveno čudo izbrojenog bezbroja.

F. Engels: »*Anti Dühring*«, str. 104.

Kad bi ma u kom momentu ljudskog razvitka bio ostvaren takav konačno završen sistem veza u svijetu, kako fizičkih tako i duhovnih i historijskih, time bi bila udarena granica carstvu ljudskih spoznaja, a u onom trenutku, kad bi se društvo uredilo u skladu s tim sistemom, bio bi presječen budući historijski razvitak, što bi bilo apsurdno, čista besmislica. Dakle, ljudi se nalaze pred protuslovljem: s jedne strane, oni teže da iscrpno upoznaju svjetski sistem u njegovoj cjelokupnoj vezi, a s druge strane, oni taj zadatak nikada ne mogu potpuno riješiti, kako zbog svoje vlastite prirode, tako i zbog prirode svjetskog sistema. Ali ova protivrječnost ne samo što leži u prirodi oba faktora: svijeta i ljudi, nego je ona glavna poluga cjelokupnog intelektualnog napretka i razrješuje se stalno neprekidno, u beskrajnom progresivnom razvitku čovječanstva kao što se, na primjer, neki matematski zadaci rješavaju u beskrajnom nizu ili u verižnom razlomku. U stvari, svaki misleni otisak sistema svijeta jest i ostaje ograničen, objektivno historijskim položajem, a subjektivno tjelesnim duhovnim stanjem svog tvorca.

F. Engels: »*Anti Duhring*«, str. 52.

»Suština« stvari ili »supstancija«, *takođe*r su relativne; one izražavaju samo produbljivanje ljudske spoznaje objekta, i ako jučer to produbljivanje nije išlo dalje od atoma, a danas ne ide dalje od elektrona i etera, onda dijalektički materijalizam baš utvrđuje privremeni, relativni, približni karakter svih tih *odsječaka* u spoznavanju prirode putem ljudske nauke koja napreduje. Elektron je isto tako *neiscrpan* kao i atom, priroda je beskonačna, ali ona beskonačno *postoji*, *i* baš po tome, jedino po kategoričnom, bezuvjetnom priznanju njenog *postojanja* izvan svijesti i osjeta čovjekovih, dijalektički materijalizam se i razlikuje od relativističkog agnosticizma i idealizma.

V. I. Lenjin: »*Materijalizam i empiriokriticizam*«, str. 259—260.

Priznavanje ma kakvih nepromjenljivih elemenata, »nepromjenljive suštine stvari« itd. nije materijalizam, nego *metafizički*, tj. antidijalektički materijalizam. Zato je J. Dietzgen naglašavao da je »objekt nauke beskrajan«, da su ne

samo beskonačno nego i »najsitniji atom« neizmjerljivi, nespoznajni do kraja i *neiscrpni*, jer je »priroda u svim svojim dijelovima bez početka i bez kraja«. *(»Kl. ph. Schr.«, str. 229—230.*[1]*)*

V. I. Lenjin: *»Materijalizam i empiriokriticizam«*, str. 258.

Spoznaja je vječno, beskonačno približavanje mišljenja objektu. *Odraz* prirode u misli čovjeka ne treba shvatiti »mrtvo«, »apstraktno«, *bez kretanja*, bez *protivrječnosti*, nego u vječnom *procesu* kretanja, nastajanja protivrječnosti i njihova rješavanja.

V. I. Lenjin: *»Filozofske sveske«*, str. 188.

Spoznaja je *proces* udubljivanja u neorgansku prirodu (uma) radi njezinog potčinjavanja subjektu i poopćavanja (spoznaje općeg u njenim pojavama)... Poklapanje misli s objektom jest *proces*. Misao (= *čovjek*) ne treba predočivati sebi istinu u obliku mrtvog mirovanja, u obliku proste slike (lika), blijede (nejasne), bez težnje, bez gibanja, u obliku duha, broja, apstraktne misli.

V. I. Lenjin: *»Filozofske sveske«*, str. 187.

Spoznaja je čovjekov odraz prirode. No, to nije prosti, neposredni, necjeloviti odraz, nego proces niza apstrakcija, formiranja, stvaranja pojmova, zakonâ itd., koji pojmovi, zakoni itd. (mišljenje, nauka = »logička ideja«) i *zahvataju* uvjetno, približno univerzalnu zakonitost vječno pokretne i razvojne prirode. Tu su *stvarno*, objektivno *tri člana:* 1. priroda, 2. čovjekova spoznaja = mozak čovjeka (kao najviši produkt iste te prirode) i 3. oblik odraza prirode u spoznaji čovjeka, taj oblik i jesu: pojmovi, zakoni, kategorije itd. Čovjek ne može zahvaliti = odraziti = odslikati *svu* prirodu, potpuno, njenu »neposrednu cjelinu«, on se može samo *vječno* približavati tome, stvarajući apstrakcije, pojmove, zakone, naučnu sliku svijeta itd., i t. sl.

V. I. Lenjin: *»Filozofske sveske«*, str. 176.

[1] J. Dietzgen: »Kleinere philosophische Schriften«, str. 229—230 — »Manji filozofski spisi«, str. 229—230.

Misao čovjekova beskonačno se udaljuje od pojave k suštini, suštini prvog, tako rekavši, reda, k suštini drugoga reda itd. *bez konca.*

V. I. Lenjin: *»Filozofske sveske«*, str. 263.

OPĆE I POSEBNO KAO ZAKONI, SUŠTINE[1]

Pojam roda jest »suština prirode«, jest zakon (str. 275)

. . . .

Ergo, *zakon i suština* su jednorodni pojmovi (jednog reda) ili tačnije, jednostepeni, izražavajući udubljivanje čovjekove spoznaje u pojave, svijet itd. (str. 148)

. . . .

. . . Pojam zakona *jedan* je od stupnjeva ljudske spoznaje *jedinstva i veze,* uzajamne zavisnosti i cjelovitosti svjetskog procesa. »Lomljenje« i »prevrtanje« riječi i pojmova, kome se Hegel ovdje predaje, jest borba s apsolutiziranjem pojma *zakona,* s njegovim uprošćavanjem, s fetišiziranjem. N. B. Za modernu fiziku! (str. 147.)

. . . .

Zakon je ono što je identično u pojavi (str. 148).

Zakon je ono što je trajno (što ostaje) u pojavi (str. 184).

Značenje *općeg* je protivrječno: ono je mrtvo, ono je nečisto, nepotpuno itd., itd., no, ono i jest samo *stupanj* u spoznaji *konkretnoga,* jer mi nikada ne spoznajemo konkretno u potpunosti. *Beskonačna* suma općih pojmova, zakona itd. daje *konkretno* u njegovoj punoći (str. 285).

V. I. Lenjin: *»Filozofske sveske«.*

Proizvodnja uopće je apstrakcija, ali razumna apstrakcija, ukoliko uistinu ističe, fiksira ono zajedničko i ušteđuje nam time da se ponavljamo.

Međutim, samo to *opće,* ili uspoređivanjem izdvojeno zajedničko, nešto je mnogostruko raščlanjeno, nešto što se rastavlja na različite odredbe. Ponešto od toga pripada svim epohama; ponešto je nekolicini zajedničko. Neke odredbe su

---

[1] Vidi Lenjinovu skicu »K pitanju o dijalektici«.

zajedničke najmodernijoj i najstarijoj epohi. Bez njih se neće moći zamisliti nikakva proizvodnja; međutim, ako i najrazvijeniji jezici imaju zakone i odredbe zajedničke s najnerazvijenijima, onda je baš razlika od tog zajedničkog i općeg ono što sačinjava njihov razvitak. Odredbe koje vrijede za proizvodnju uopće baš se moraju izdvojiti da se kraj jedinstvenosti — koja proizlazi već iz same činjenice da su subjekt, čovječanstvo, i objekt, priroda, isti — ne bi zaboravila bitna razlika.

K. Marx: »*Uvod u kritiku političke ekonomije*«, Kultura, 1949, str. 17. Preveo *M. Pijade*.

Konkretno je konkretno zato što je ono skup mnogih odredaba, dakle jedinstvo mnogostrukog. Zbog toga se ono u mišljenju ispoljava kao proces sjedinjenja, kao rezultat, ne kao polazna tačka, mada ono jest uistinu polazna tačka, pa uslijed toga i polazna tačka opažanja i predodžbe. Onim prvim putem bila je potpuna predodžba rasplinjena u apstraktnu odredbu; ovim drugim apstraktne odredbe dovode do reproduciranja konkretnog putem mišljenja. Zbog toga je Hegel zapao u iluziju da realno shvati kao rezultat mišljenja koje se u sebi sjedinjuje, u sebe udubljuje i iz samog sebe kreće, dok je metoda koja se od apstraktnog penje ka konkretnom samo način mišljenja da sebi prisvoji konkretno, da ga reproducira kao duhovno konkretno. Ali to ni u kom slučaju nije proces postanja samog konkretnog. Na primjer, najjednostavnija ekonomska kategorija, recimo npr. prometna vrijednost ima za pretpostavku stanovništvo, stanovništvo koje proizvodi u određenim odnosima; također i izvjesnu vrstu porodice ili općine ili države itd. Ona nikad ne može postojati osim kao apstraktni, jednostrani odnos neke već dane konkretne žive cjeline.

V. I. Lenjin: »*Materijalizam i empiriokriticizam*«, str. 35.

KATEGORIJA TOTALITETA

Gledište totaliteta ne određuje međutim samo predmet nego i subjekt spoznaje. Građanska znanost razmatra pojave

društva — svjesno ili nesvjesno, naivno ili sublimirano — stalno sa stanovišta individuuma. A sa stanovišta individuuma ne može proizići nikakav totalitet, nego najviše aspekt jednog djelomičnog područja, ali i to najčešće samo fragmentarno: nepovezane »činjenice« ili apstraktni djelomični zakon. Totalitet predmeta može se postaviti samo onda ako je subjekt koji postavlja sam jedan totalitet; ako je on stoga, da bi samog sebe mislio, primoran da misli predmet kao totalitet. Ovo gledište totaliteta kao subjekta predstavljaju u modernom društvu jedino i isključivo klase. Budući da Marx, naročito u Kapitalu, svaki problem razmatra iz ovog aspekta, on je dakle Hegela, u kojega je još postojalo kolebanje između »velikog pojedinca« i apstraktnog narodnog duha, ovdje još odlučnije i plodonosnije korigirao nego u pitanju »idealizma« i »materijalizma«, premda su to njegovi sljedbenici mnogo rjeđe razumjeli.

G. Lukács: *»Povijest i klasna svijest«*, Zagreb 1970, str. 84—85. Preveo *M. Kangrga.*

A temeljna revolucionarnost proleterske znanosti ne sastoji se samo u tome što ona građanskom društvu suprotstavlja revolucionarne sadržaje, nego u prvom redu u revolucionarnoj biti same metode. Vladavine kategorije totaliteta nosilac je revolucionarnog principa u znanosti.

»Povijest i klasna svijest«, str. 83.

Zaoštravanje pitanja da li je primaran totalitet ili *suprotnosti*, ili čak podela savremenih marksista na dva tabora[1] prema tome da li se daje prednost totalitetu ili suprotnostima, izražava potpuno neshvatanje materijalističke dijalektike. Nije pitanje u tome da li da se prizna prvenstvo totalitetu pred suprotnostima ili suprotnostima pred totalitetom, zato što upravo ta podela lišava kako totalitet tako i suprotnosti dijalektičkog karaktera: *totalitet bez suprotnosti je prazan i nepokretan, suprotnosti izvan totaliteta su formalne i proizvoljne.* Dijalektički odnos između suprotnosti i totaliteta, suprotnosti u totalitetu i totaliteta suprotnosti, konkretnost totaliteta stvarana suprotnostima i zakonitost suprotnosti u totalitetu —

---

[1] To mišljenje se pojavilo na međunarodnom filozofskom kolokvijumu u Rojomonu, septembra 1960. Referat *»Dialectique du concret«* na tu napomenu polemički je reagovao.

jedna je od granica koje razgraničavaju materijalističko shvatanje totaliteta od strukturalističke koncepcije. Drugo: totalitet kao konceptualno sredstvo shvatanja socijalnih pojava je apstraktan ako se ne istakne da je taj totalitet — totalitet baze i nadgradnje, njihovog uzajamnog odnosa, kretanja i razvoja, uz određujuću ulogu baze. A, napokon, i totalitet baze i nadgradnje je apstraktan ako se ne pokaže da je to čovek kao *realan istorijski subjekt* (= praksa), koji u procesu društvene produkcije i reprodukcije stvara bazu i nadgradnju, formira društvenu stvarnost kao totalitet društvenih odnosa, institucija i ideja, a u tom stvaranju predmetne društvene stvarnosti oblikuje u isto vreme sebe kao istorijsko i društveno biće s ljudskim čulima i potencijama, i realizuje beskrajan proces »očovečavanje čoveka«.

Konkretan totalitet kao dijalektičko-materijalističko stanovište *saznanja* stvarnosti (njegovu izvedenost u poređenju s ontološkom problematikom stvarnosti istakli smo nekoliko puta) znači, dakle, kompleksan proces, čiji su momenti: destrukcija pseudokonkretnosti, tj. fetišističke i prividne predmetnosti pojava, i saznanje njene stvarne predmetnosti; drugo, saznanje istorijskog karaktera pojave, u kojoj se na svojevrstan način pokazuje dijalektika pojedinačnog i opšteljudskog, i napokon, saznanje objektivne sadržine i značenja pojave, njene objektivne funkcije i istorijskog mesta unutar društvene celine. Ako saznanje nije izvelo destrukciju pseudokonkretnosti, i nije pod prividnom predmetnošću pojave otkrilo njenu stvarnu istorijsku predmetnost, pa zato zamenjuje pseudokonkretnost s konkretnošću, ono postaje zarobljenik fetišističkog shvatanja, čiji plod je loš totalitet.[1] Društvena stvarnost se kao zbir ili totalitet autonomnih struktura koje uzajamno utiču jedna na drugu. Subjekt nestaje ili, tačnije, stvarni subjekt, čovek kao predmetno-praktičan subjekt biva zamenjen mitologiziranim, postvarenim, fetišiziranim subjektom: autonomnim kretanjem struktura. Materijalistički shvaćen totalitet stvara se društvenom produkcijom čovekovom, dok po strukturalizmu totalitet nastaje u uzajamnom delovanju auto-

[1] Termin »loš totalitet« potiče od Kurta Konrada, koji je u sjajnoj polemici protiv formalizma razlikovao konkretni totalitet materijalizma od lažnog, lošeg totaliteta strukturalizma. Vidi K. Konrad, *Svár obsahu a formy*. Středisko, 1934.

nomnih redova, struktura. Društvena stvarnost se nazire u »lošem totalitetu« samo u obliku objekta, gotovih rezultata i činjenica, ali nikako subjektivno kao predmetna ljudska praksa. Plodovi ljudske delatnosti odvojeni su od same delatnosti. Dvojako kretanje od produkta ka producentu i od producenta k produktima,[1] u kojem producent, tvorac, čovek stoji *više* nego njegovi proizvodi, u relativističkom »lošem totalitetu« zamenjen je prostim ili složenim kretanjem autonomnih struktura, tj. izolovano uzetih rezultata i tvorevina, objektivizacijom predmetno-duhovne ljudske prakse. Zato prema strukturalističkim koncepcijama umetnost dolazi u vezu sa »društvom« samo spolja, kao sa socijalnom uslovljenošću, no nikako iznutra, subjektivno, kroz svog tvorca, društvenog čoveka. Druga osnovna crta strukturalističkog shvatanja totaliteta je, osim idealizma, i sociologizam.[2]

Lažni totalitet pokazuje se u tri osnovna vida:

1. kao *prazan* totalitet, u kojem nedostaje refleksija, određivanje pojedinih momenata i analiza; prazan totalitet isključuje refleksiju, tj. osvajanje stvarnosti u obliku izolovanih momenata, kao što isključuje i delatnost analitičkog razuma;[3]

2. kao *apstraktan* totalitet, u kojem formalizovana celina stoji nasuprot delovima, a hipostaziranim »tendencijama« pripisuje se »viša stvarnost«. Tako shvaćenom totalitetu nedostaju geneza i razvoj, oblikovanje celine, strukturalizacija i destrukturalizacija. Totalitet je *zatvorena* celina;

---

[1] Vidi Leibnitz, *»C'est par considération des ouvrages qu'on peut decouvrir l'ouvrier.«*

[2] O toj problematici raspravlja podrobno poglavlje Istorizam i istoricizam.

[3] Kritiku romantičarske koncepcije totaliteta, u kojoj su sve mačke crne, daje Hegel u polemici sa Šelingom u uvodu *Fenomenologije duha*. Romantičari su opsjednuti totalitetom, ali njihov totalitet je prazan, zato što mu nedostaje punoća i određenost odnosa. Pošto romantičar apsolutizuje neposredno, može da uštedi sebi put od posebnog ka opštem i da dostigne sve — boga, apsolutno, život — kao pucnjem iz pištolja. Tu je glavni uzrok toga zašto su se romantičari uzalud okušavali na romanu. O odnosu praznog totaliteta romantičara i romantične umetnosti raspravlja rad Bernh. von Arxe, *Novellistisches Dasein*, Zürich 1959, 90, 96.

3. kao *loš* totalitet, u kojem je stvarni subjekt zamenjen mitologiziranim subjektom.

Kao što drugi važni pojmovi materijalističke filozofije, lažna svest, postvarenje, odnos subjekta i objekta, gube dijalektički karakter ako su izolovani, istrgnuti iz materijalističke teorije istorije i odvojeni od pojmova, s kojima čine jedinstvo i u čijem »otvorenom sistemu« tek zadobijaju stvaran značaj, slično tome i kategorija totaliteta gubi dijalektički karakter ako se shvata jedino »horizontalno«, kao odnos delova i celine, a zanemaruju se njene dalje organske crte: njena »genetičko-dinamička« dimenzija (stvaranje celine i jedinstvo protivrečnosti) i njena *»vertikalna«* dimenzija, koja je dijalektika pojave i suštine. Dijalektika pojave i suštine primenjena je u Marksovoj analizi proste i kapitalističke razmene robe —, u kojoj ljudi istupaju kao proste mušterije i prodavci, pri daljem ispitivanju ukazuje se kao površno mišljenje, koje je određeno i posredovano osnovnim dubinskim procesima kapitalističkog društva — egzistencijom najamnog rada i njegove eksploatacije. Sloboda i jednakost proste razmene se u *kapitalističkom* sistemu *proizvodnje robe razvija i realizuje kao nejednakost i nesloboda:* »Radnik koji za tri šilinga kupuje robu, pojavljuje se pred prodavcem u istoj funkciji, u istoj jednakosti — u obliku tri šilinga — kao kralj koji čini to isto. Bilo kakva razlika između njih je izbrisana.«[1] U dimenzijama unutrašnjeg odnosa pojave i suštine, u razvijanju suprotnosti tog odnosa, stvarnost je shvaćena *konkretno*, tj. kao konkretni totalitet, dok hipostaziranje pojavne strane proizvodi apstraktan pogled i vodi apologetici.

Karel Kosik: *»Dijalektika konkretnoga«*, Beograd 1967. str. 75—79. Preveo *K. Georgijević.*

NUŽNOST I SLUČAJNOST

Druga suprotnost u kojoj se zapleće metafizika jest suprotnost između slučajnosti i nužnosti. Ima li što protivrječnije nego što su te dvije odredbe mišljenja? Kako bi moglo biti, da su one identične, da je slučajno nužno i da je nužno slu-

---

[1] Marx, *Grundrisse,* 158; vidi i 163.

čajno? Zdrav ljudski razum, a po njemu i većina prirodoslovaca, smatraju slučajnost i nužnost odredbama koje se za sva vremena međusobno isključuju. Neki predmet, neki odnos, neki proces ili je slučajan ili nuždan, ali nikako oboje. Slučajnost ima različitih predmeta i procesa od kojih su jedni slučajni, drugi nužni, pa se samo radi o tome da to dvoje međusobno ne zamijenimo. Tako se uzima da su važne značajke vrste nužne, a da su ostale razlike između individuuma iste vrste slučajne. I to vrijedi jednako za kristale, kao i za biljke i životinje. Pri tom opet postaje niža grupa slučajna u odnosu prema višoj, tako da se objašnjava slučajnim broj različitih vrsta u jednom rodu, npr. roda Feliks ili Equus, ili broj rodova i redova u jednom razredu, pa zatim koliko individuuma jedne vrste egzistira ili koliko različitih vrsta životinja nastava neko određeno područje, ili kakve su fauna ili flora uopće. I zatim se proglašava da nauku zanima jedino ono što je nužno, a slučajnost joj je ravnodušna. To znači: ono što se može podrediti zakonima, tj. ono što je *poznato*, to je zanimljivo, a ono što se ne može podrediti zakonima, što je, dakle, nepoznato, to se smije zanemariti. No time uopće prestaje znanost, jer ona treba da istraži upravo ono što je *nepoznato*. To znači: ono što se može podrediti zakonima, smatra se nužnim, a što se ne može, slučajnim. Svatko može lako vidjeti da je to ona vrsta nauke koja proglašava za prirodno ono što može objasniti, dok onome što ne zna objasniti, podmeće nadnaravne uzroke; i sporedno je zapravo da li ja nazivam uzrok neobjašnjivoga slučajem ili bogom — jedan i drugi zamjenjuje izraz »ne znam«, i zato im nema mjesta u nauci. Nauka prestaje gdje se prekida nužna povezanost.

Suprotnu poziciju zauzima determinizam, koji je prešao u prirodnu nauku iz francuskog materijalizma. On nastoji nadvladati slučajnost na taj način da je uopće negira. Po tom shvaćanju vlada u prirodi samo jednostavna, izravna nužnost. Da se u ovoj komušci graška nalazi 5 zrna, a ne 4 ili 6, da je rep ovog psa dugačak 5 palaca, a ni za liniju duži ili kraći, da je ove godine pčela oplodila ovaj cvijet djeteline, a onaj nije, i to baš ova pčela u ovaj određeni čas, da je ovu sjemenku maslačka zameo vjetar, te je ona propala, a drugu nije, da me prošle noći ubola buha u 4 sata, a ne u 3 ili 5, i to upravo u desnu lopaticu, a ne u lijevi list, sve su to činjenice

koje su izazvane nepromjenljivom vezom uzroka i posljedica, nepokolebljivom nužnošću, i to tako da je već plinovita kugla iz koje je nastao Sunčev sustav bila tako ustrojena da su se ti događaji morali desiti upravo tako i nikako drugačije. Takva nam nužnost ne pomaže da se oslobodimo teoloških shvaćanja prirode. Nauci je prilično svejedno nazovemo li to, s Augustinom i Kalvinom, božjom odlukom ili, s Turcima, kismetom ili pak nužnošću. Ni u jednom od tih slučajeva nema spomena o tome da bi se slijedio lanac uzroka, i zato ostajemo u svakom slučaju mudri kako smo i bili. Tzv. nužnost ostaje pusta fraza, te i slučajnost ostaje što je i bila. Dok god ne možemo utvrditi od čega zavisi broj zrna u komušci, ostaje on slučajnim, a tvrdnjom da je ova činjenica tobože predviđena već u konstituciji Sunčeva sustava, nismo se pomaknuli ni za korak naprijed. Štaviše: takva nauka koja bi se dala na to da proslijedi lanac uzroka od graškove komuške unatrag, ne bi više bila nauka, nego puka igra; jer ta ista komuška graška ima još nebrojena druga individualna svojstva koja se pričinjavaju slučajnošću: nijansu boje, debljinu i čvrstoću ljuske, veličinu zrnja, a da se i ne govori o individualnim pojedinostima koje otkriva mikroskop. Prosljeđivanje uzročnih veza same jedne komuške zadavalo bi posla više nego što bi mogli obaviti svi botaničari svijeta.

Tako se dakle slučajnost ne objašnjava iz nužnosti, nego se, naprotiv, nužnost srozava na puko nastajanje slučajnoga. Ako je činjenica da neka komuška sadrži 6 zrna, a ne 5 ili 7, pojava istog reda kao zakon kretanja Sunčeva sustava ili zakon o pretvaranju energije, tada uistinu nije slučajnost uzdignuta do nužnosti, nego nužnost degradirana na slučajnost. Čak i više. Ma koliko se tvrdilo da se raznolikost organskog i neorganskog svijeta, koja postoji na nekom određenom području, zasniva na nepovredivoj nužnosti, raznolikost za pojedine vrste ili individuume ipak ostaje što je i bila — slučaj. Slučaj je gdje se pojedina životinja rodila, kakvu životnu sredinu nalazi, kakvi i koliko je neprijatelji ugrožavaju. Za biljku-majku je slučaj kamo će vjetar zanijeti njene sjemenke, a za njenu kćer, na kakvu je tlu isklijala sjemenka iz koje potječe. A uvjeravanje da se sve to temelji na nepovredivoj nužnosti bijedna je utjeha. Šarena gomila koju je priroda nabacala na jednom određenom području, štaviše, na čitavoj Zemlji, ostaje

usprkos iskonskoj i vječnoj determiniranosti ono što je i bila — slučaj.

F. Engels: »*Dijalektika prirode*«, str. 171—173.

PROBLEM ČOVJEKA, OTUĐENJA I HUMANIZMA

Kritika religije završava učenjem da je *čovjek najviše biće za čovjeka*, dakle, *kategoričkim imperativom: da se sruše svi odnosi* u kojima je čovjek poniženo, ugnjeteno, napušteno, prezreno biće...

K. Marx: »*Prilog kritici Hegelove filozofije prava*«, Rani radovi, II izd., str. 89.

Hegel je prvi pravilno postavio odnos slobode i nužnosti. Sloboda je za njega razumijevanje nužnosti. »Nužnost je *slijepa* samo *ukoliko je nismo pojmili*.« Sloboda se ne sastoji u sanjarijama one zavisnosti od prirodnih zakona, nego u spoznaji tih zakona i u mogućnosti koja je time dana da njihovo djelovanje planski primjenjujemo u određene svrhe. To važi kako za zakone vanjske prirode, tako i za zakone koji upravljaju tjelesnom i duhovnom egzistencijom samog čovjeka — dvije vrste zakona, koje možemo razdvojiti u najboljem slučaju u mislima, ali ne u stvarnosti. Otuda sloboda volje ne znači ništa drugo do sposobnost da možemo donositi odluke na osnovu poznavanja stvari. Dakle, ukoliko je *slobodniji* sud nekog čovjeka o određenom pitanju, toliko će većom *nužnošću* biti određen sadržaj toga suda, a na neznanju zasnovana nesigurnost koja na izgled samovoljno bira između mnogih različitih i protivrječnih mogućih odluka, upravo time dokazuje, da nije slobodna, da njome gospodari onaj predmet kojim bi trebalo da ona gospodari. Dakle, sloboda se sastoji u vlasti nad nama samima i nad vanjskom prirodom, u vlasti zasnovanoj na spoznaji prirodne nužnosti; stoga je sloboda neminovno proizvod historijskog razvitka. Prvi ljudi koji su se izdvojili iz životinjskog carstva bili su u svemu što je bitno neslobodni, kao i same životinje; ali svaki napredak u kulturi bio je korak naprijed k slobodi.

F. Engels: »*Anti-Dühring*«, str. 133.

U čemu se dakle sastoji ospoljenje rada?[1]

Prvo, da je rad radniku *spoljašnji rad*, tj. da ne pripada njegovoj suštini, da se on stoga u svom radu ne potvrđuje, nego poriče, da se ne osjeća sretnim, nego nesretnim, da ne razvija slobodnu fizičku i duhovnu energiju, nego mrcvari svoju prirodu i upropaštava svoj duh. Stoga se radnik osjeća kod sebe tek izvan rada, a u radu se osjeća izvan sebe. Kod kuće je kad ne radi, a kad radi nije kod kuće. Stoga njegov rad nije dobrovoljan, nego prisilan, *prisilan rad*. Stoga on nije zadovoljenje jedne potrebe, nego je samo *sredstvo* da zadovolji potrebe izvan njega. Njegova tuđost često se pokazuje u tome da se rad izbjegava kao kuga, čim ne postoji fizička ili druga prisila. Spoljašnji rad, rad u kojem se čovjek ospoljuje, jest rad samopožrtvovanja, mrcvarenja. Napokon, spoljašnost rada pojavljuje se radniku u tome, što on nije njegov vlastiti rad, nego rad nekoga drugog, što mu on ne pripada, što on u njemu ne pripada samom sebi, nego nekome drugome. Kao što u religiji samodjelatnost ljudske fantazije, ljudskog mozga i ljudskog srca djeluje nezavisno od individuuma, tj. djeluje na nj kao tuđa, božanska ili đavolska djelatnost, tako djelatnost radnika nije njegova samodjelatnost. Ona pripada drugome, ona je gubitak njega samog.

Stoga dolazi do rezultata da se čovjek (radnik) osjeća samodjelatan samo u svojim životinjskim funkcijama, u jelu, piću i rađanju, najviše još u stanu, nakitu itd., a u svojim ljudskim funkcijama osjeća se samo kao životinja. Životinjsko postaje ljudsko, a ljudsko postaje životinjsko.

K. Marx: »*Ekonomsko-filozofski rukopisi*«, Rani radovi, str. 248—249. Preveo *S. Bošnjak*.

Sve te konzekvencije nalaze se u određenju da se radnik prema *proizvodu svoga rada* odnosi kao prema *tuđem* predmetu. Jer prema toj pretpostavci je jasno: ukoliko se radnik više izradi, utoliko moćniji postaje tuđi, predmetni svijet koji on stvara sebi nasuprot, utoliko postaje siromašniji on sam, njegov unutrašnji svijet, utoliko njemu samome manje pripada. Isto je tako u religiji. Ukoliko čovjek više stavlja u boga, utoli-

[1] Marx tu daje analizu rada u kapitalizmu. Termin ospoljenje u ovim tekstovima ima isto značenje kao i termin otuđenje.

ko manje zadržava u sebi. Radnik stavlja svoj život u predmet; ali sad život ne pripada više njemu, nego predmetu. Utoliko je, dakle, veća ta djelatnost, utoliko je bespredmetniji radnik. Što je proizvod njegova rada, to nije on. Ukoliko je, dakle, veći taj proizvod, utoliko je manji on sam. Ospoljenje radnika u njegovu proizvodu znači ne samo da njegov rad postaje predmet, *vanjska* egzistencija, nego da rad egzistira *izvan njega*, nezavisno, tuđe i postaje njemu nasuprot samostalna sila, da mu se život, koji je dao predmetu, suprotstavlja neprijateljski i strano.

K. Marx: »*Ekonomsko-filozofski rukopisi*«, str. 246—247.

Prvi akt u kome država stvarno istupa kao predstavnik cijelog društva — uzimanje u svoje vlasništvo sredstava za proizvodnju u ime društva — ujedno je i njen posljednji akt kao države. Miješanje državne vlasti u društvene odnose postaje u jednoj oblasti za drugom suvišno i onda samo po sebi prestaje. Na mjesto vladavine nad ljudima dolazi upravljanje stvarima i rukovođenje procesom proizvodnje.

F. Engels: »*Razvitak socijalizma od utopije do nauke*«, Iz. djela, II sv., str. 139—140.

Pretvaranje robnog odnosa u stvar koja ima »sablasnu predmetnost« ne može dakle ostati pri tome da svi predmeti potreba postaju robe. Ono utiskuje cjelokupnoj svijesti čovjekovoj njenu strukturu: njegova svojstva i sposobnosti se ne povezuju više u organsko jedinstvo ličnosti, nego se pojavljuju kao »stvari« koje čovjek »posjeduje« i »otuđuje« kao i različite predmete spoljašnjeg svijeta.

G. Lukács: »*Geschichte und Klassenbewusstsein*«, Berlin 1923, str. 112. Preveo *P. Vranicki*.

Racionaliziranje i izoliranje djelomičnih funkcija ima međutim kao nužnu posljedicu da se svaka od njih osamostaljuje i ima tendenciju da se nezavisno od drugih djelomičnih funkcija društva (ili onoga dijela društva kome pripada) dalje razvija na vlastiti račun, po logici njene specijalnosti.

G. Lukács: »*Geschichte und Klassenbewusstsein*«, str. 114.

Totalni čovjek je subjekt i objekt postojanja. On je živi subjekt koji se suprotstavlja objektu i prevladava tu suprotnost. On je subjekt koji se slomio u parcijalnim djelatnostima i raspršenim ciljevima i koji nadvladava to raspršenje. On je subjekt akcije — i u isto vrijeme posljednji objekt akcije, njen proizvod, kad se čini da ona proizvodi spoljašnje objekte. Totalni čovjek je živi subjekt-objekt, koji je najprije rastrgan i disociiran, i okovan u nužnosti i u apstrakciji. Preko te rastrganosti on ide prema slobodi; on postaje priroda, ali slobodna. On postaje totalitet, kao priroda, ali time što vlada nad njom. Totalni čovjek je »dezalijenirani« čovjek...

Za taj humanizam najviša instancija nije društvo, nego totalni čovjek. Totalni čovjek je slobodan pojedinac u slobodnoj zajednici. On je individualnost rascvjetana u beskonačnoj raznolikosti mogućih individualiteta.

H. Lefebvre, *»Le Materialisme dialectique«*, Paris 1949, str. 147, 149. Preveo *P. Vranicki.*

Pitanje je uvijek isto: što je čovjek, što je ljudska priroda? Ako psihološki i spekulativno definiramo čovjeka kao individuum, onda su ta pitanja progresa i mijenjanja nerješiva ili ostaju zauvijek puke riječi. Ali ako se čovjek shvati kao skupnost društvenih odnosa, tada izgleda da je svako vremensko poređivanje među ljudima nemoguće, jer se tu radi o različitim, ako ne i raznorodnim stvarima. S druge opet strane, s obzirom na to da je čovjek i zbir uvjeta u kojima živi, razlika između prošlosti i sadašnjosti može da se mjeri kvantitativno, jer se može uporediti u kojoj je mjeri čovjek ovladao prirodom i slučajem. Mogućnost ne znači i stvarnost, ali i ona je stvarnost: da li čovjek nešto može da učini ili on to ne može, važno je, da bi se moglo realno ocijeniti ono, što se faktično radi. Mogućnost znači »slobodu«. Mjera slobode ulazi u pojam o čovjeku. Važno je — kako se čini — i to, da postoje objektivne mogućnosti da se od gladi ne umire, a da ljudi ipak umiru od gladi. Ali samo postojanje objektivnih uvjeta, ili samo postojanje mogućnosti ili slobode nije još uvijek dovoljno: potrebno ih je »spoznati« i njima se znati služiti. Htjeti se njima koristiti. U tom je smislu čovjek konkretna volja, što znači stvarna primjena apstraktnog zahtjeva ili nagon života k onim konkretnim sredstvima.

s pomoću kojih se ta volja ostvaruje. Vlastitu ličnost stvara: 1) određeno i konkretno (»racionalno«) usmjeravanje vlastitog životnog nagona ili volje, 2) određivanje onih sredstava, koja tu volju čine konkretnom i određenom, a ne samovoljnom, 3) doprinos izmjeni svih konkretnih uvjeta, koji tu volju ostvaruju u okviru vlastitih snaga i u onom obliku, koji će dati najviše ploda. Čovjeka treba shvatiti kao historijsku cjelinu, koju sačinjavaju posve individualni i subjektivni elementi, kao i oni kolektivni i objektivni elementi, s kojima pojedinac stupa u aktivni odnos. Izmijeniti vanjski svijet, opće odnose znači: ojačati sama sebe, sama sebe dalje razviti. Iluzija je i zabluda misliti, da je etičko »popravljanje« čisto individualno: sinteza sastavnih elemenata svakog individuuma zaista je »individualna«, ali ona se ne ostvaruje i ne razvija bez neke vanjske aktivnosti, koja mijenja vanjske odnose, počev od onih prema prirodi, pa prema drugim ljudima, koji pripadaju raznim stupnjevima i raznim društvenim redovima u kojima žive, pa sve tamo do onog najvišeg odnosa, koji obuhvaća čitav ljudski rod. Zato se može kazati, da je čovjek u svojoj suštini »političar«, jer on svoju »čovječnost« i svoju »ljudsku prirodu« ostvaruje svojim djelovanjem na svjesnom mijenjanju i upravljanju drugim ljudima.

A. Gramsci: *»Historijski materijalizam i psihologija B. Crocea«*, str. 54—55.

Kojam nauke o čovjeku[1] počiva na pretpostavci da njezin predmet proučavanja — čovjek — postoji i da postoji ljudska priroda karakteristična za ljudsku vrstu. Na tom pitanju, međutim, historija misli pokazuje svoje specijalne ironije i proturječja.

Autoritarni mislioci rado su pretpostavljali postojanje ljudske prirode i vjerovali su da je ona stalna i nepromjenljiva. Ta je pretpostavka služila kao dokaz da su njihovi etički sistemi i društvene institucije nužne i nepromjenljive i da

---

[1] Pod terminom »nauka o čovjeku« mislim na širi pojam nego što je konvencionalni pojam antropologije. Linton je upotrijebio nauku o čovjeku u sličnom, sveobuhvatnom smislu. Vidi »Nauka o čovjeku u svjetskoj krizi« (»The Science of Man in the World Crisis«, ed. by Ralph Linton, Columbia University Press, New-York, 1945).

su, navodno, sagrađene prema čovjekovoj prirodi. Međutim, ono što su oni smatrali čovjekovom prirodom bilo je samo odraz njihovih normi — i interesa — a ne rezultat objektivnog istraživanja. Bilo je stoga sasvim razumljivo kad su napredni mislioci pozdravili pronalaske antrolopologije i psihologije, koji su, činilo se, upravo suprotno uspostavili — da je ljudska priroda beskrajno savitljiva. To je ujedno značilo da norme i institucije — više pretpostavljeni uzrok nego posljedica čovjekove prirode — mogu također biti prilagodljive. Ali, suprotstavljajući se pogrešnoj pretpostavci da su određeni historijski društveni oblici izraz stalne i vječne ljudske prirode, sljedbenici teorije beskrajne savitljivosti dospjeli su do jednako neodržive pozicije. Prije svega zato što pojam beskrajne savitljivosti ljudske prirode lako vodi do zaključaka koji su isto tako nezadovoljavajući kao i pojam stalne i nepromjenljive ljudske prirode. Ako bi čovjek bio beskrajno savitljiv, tada bi zaista norme i institucije, nepovoljne za ljudsku dobrobit, imale šansu da zauvijek čovjeka utisnu u svoje obrasce, bez mogućnosti da se unutarnje snage u ljudskoj prirodi mobiliziraju i da teže promjeni tih obrazaca. Čovjek bi bio samo lutka društvenih uređenja, a ne — kao što je u historiji dokazao da jest — sila čije se prirođene osobine neumorno protive moćnom pritisku nepovoljnih socijalnih i kulturnih oblika. U stvari, kad čovjek ne bi bio ništa nego odraz obrazaca kulture, nijedan društveni poredak ne bi se mogao kritizirati ili prosuđivati sa stanovišta čovjekove dobrobiti, jer ne bi postojao pojam »čovjeka«.

Teoretske implikacije teorije savitljivosti isto su tako važne kao i njezine političke i moralne posljedice. Kad bismo pretpostavili da nema ljudske prirode (osim onakve kakvu definiraju osnovne fiziološke potrebe), jedina moguća psihologija bio bi radikalni biheviorizam koji se zadovoljava s *opisivanjem* beskrajnog broja oblika ponašanja, ili takva psihologija koja *mjeri* kvantitativnu stranu ljudskog ponašanja. Psihologija i antropologija ne bi mogle raditi ništa drugo nego opisivati različite načine na koje socijalne institucije i kulturni obrasci formiraju čovjeka, a kako posebne manifestacije čovjeka ne bi bile ništa nego biljeg koji su socijalni oblici stavili na njega, mogla bi postojati samo jedna nauka o čovjeku — komparativna sociologija. Ako, međutim, psi-

hologija i antropologija treba da donose valjane stavove o zakonima što vladaju ljudskim ponašanjem, one moraju započeti s pretpostavkom da *nešto*, recimo *x*, *reagira na okolne utjecaje na odgovarajuće načine koji proizlaze iz njegovih svojstava*. Ljudska priroda nije nepromjenljiva i zato se kultura ne može objašnjavati kao rezultat nepromjenljivih ljudskih instinkata, niti je kultura nepromjenljivi faktor prema kojemu se ljudska priroda prilagođava pasivno i potpuno. Istina je da se čovjek može prilagoditi čak i na nepovoljne uvjete, ali u tom prilagođavanju on razvija sasvim određene mentalne i emocionalne reakcije koje proizlaze iz specifičkih svojstava njegove prirode.

Čovjek se može prilagoditi ropstvu, ali on reagira na njega snižavanjem svojih intelektualnih i moralnih kvaliteta; on se može prilagoditi kulturi koja je prožeta uzajamnim nepovjerenjem i neprijateljstvom svojih članova, no on na tu prilagodbu reagira tako što postaje slab i duhovno sterilan. Čovjek može prilagoditi sebe na društvene uvjete koji zahtijevaju potiskivanje seksualnih poriva, ali postižući tu prilagodbu on razvija, kao što je Freud pokazao, neurotske simptome. Čovjek se može prilagoditi gotovo svakom obrascu kulture, ali ukoliko se oni protive njegovoj prirodi, on utoliko razvija mentalne i emocionalne poremećaje koji će ga na koncu prisiliti da izmijeni te uvjete, jer on ne može izmijeniti svoju prirodu.

Čovjek nije prazna stranica papira na kojemu kultura može pisati svoj tekst; on je biće ispunjeno energijom i strukturirano na naročit način, biće koje, dok se prilagođava, reagira specifičnim i provjerljivim načinom na vanjske uslove. Da se čovjek prilagodio vanjskim prilikama autoplastički, mijenjajući poput životinje vlastitu prirodu, i da je bio spreman da živi samo pod jednim skupom uvjeta prema kojima je razvio specifičnu prilagodbu, on bi bio zapao u slijepu ulicu specijalizacije, što je sudbina svake životinjske vrste koja je tako onemogućila svoju historiju. Tako i čovjek, kad bi se mogao prilagoditi svim uvjetima, a da se ne suprotstavlja onima koji se protive njegovoj prirodi, također ne bi imao historiju. Ljudska evolucija korijeni se u čovjekovoj prilagodljivosti i u stanovitim neuništivim osobinama njegove prirode,

i one ga primoravaju da nikada ne prestane u svom traženju uvjeta koji bolje odgovaraju njegovim istinskim potrebama.

Erich Fromm: »*Covjek za sebe*«, Zagreb 1966, str. 31—33. Preveo *Hrvoje Lisinski.*

Drugi aspekt ljudske situacije, tesno povezan sa potrebom udruživanja, jeste taj da je čovek *kreatura*, i njegova potreba da prevaziđe ovo stanje pasivne kreature. Čovek je bačen u svet bez svog znanja, bez pristanka ili volje i on se iz njega uklanja opet bez svog pristanka ili volje. U ovom pogledu on se ne razlikuje od životinje, od biljaka ili neorganske materije. Ali pošto je obdaren razumom i imaginacijom, on se ne može zadovoljiti pasivnom ulogom kreature, ulogom bačene kocke. On je gonjen pobudom da prevaziđe ulogu kreature, slučajnosti i pasivnosti svoje egzistencije, postajući „stvaralac".

Čovek može da stvori život. To je taj čudnovati kvalitet koji mu je zajednički sa ostalim živim bićima, ali s tom razlikom što je jedino on svestan da je stvoren i da je tvorac. Čovek može da stvori život, u stvari, žena, rađajući dete i brinući se za njega dok dovoljno ne odraste da se samo brine o svojim potrebama. Čovek — čovek i žena — mogu da stvaraju uzgajajući biljke, proizvodeći materijalne predmete, te, stvarajući umetnost, ideje, voleći jedno drugo. U stvaralačkom aktu čovek prevazilazi sebe kao kreaturu, uzdiže sebe iznad pasivnosti i slučajnosti svoje egzistencije u oblast celishodnosti i slobode. U čovekovoj potrebi za prevazilaženjem leži koren ljubavi, kao i umetnosti, religije i materijalne proizvodnje.

Stvaralaštvo nužno pretpostavlja aktivnost i brigu. Ono pretpostavlja ljubav prema onome što se stvara. Kako, dakle, čovek rešava problem prevazilaženja samog sebe ako nije sposoban da stvara, ako ne može da voli? *Postoji drugi odgovor na ovu potrebu za prevazilaženjem: ako ne mogu da stvorim život, mogu da ga uništim. Uništavanje života je takođe prevazilaženje.* U stvari, činjenica da čovek može da uništi život je isto tako čudesan podvig kao i to da može da ga stvori, jer život je *čudo*, nešto neobjašnjivo. U rušilačkom aktu čovek postavlja sebe iznad života; on prevazilazi sebe kao kreaturu. Na taj način, krajnji izbor za čoveka, ukoliko

je gonjen da prevazilazi sebe, jeste da stvara ili uništava, da voli ili mrzi. Ogromna snaga volje za uništavanjem, koju vidimo u istoriji i koju smo tako strašno osetili u naše sopstveno doba, ukorenjena je u čovekovoj prirodi, kao i nagon da stvara. Kada kažemo da je čovek sposoban da razvije svoju prvobitnu mogućnost za ljubavlju i razumom, ne mislimo pod tim naivno verovanje u čovekovu dobrotu. Rušilaštvo je drugostepena potencija, ukorenjena u samoj čovekovoj egzistenciji, i ona ima isto takav intenzitet i moć kao ma koja druga strast. Ali — i to je suština moga argumenta — to je samo *alternativa* stvaralaštvu. Stvaralaštvo i destruktivnost, ljubav i mržnja, nisu dva instinkta koja postoje nezavisno jedan od drugog. Oba predstavljaju odgovor na istu potrebu za prevazilaženjem, i volja za uništavanjem mora da se rodi kada volja za stvaranjem ne može da bude zadovoljena. Međutim, zadovoljavanje potrebe za stvaranjem vodi ka sreći; rušilaštvo ka patnji, a iznad svega, ka sopstvenoj patnji.

E. Fromm: *»Zdravo društvo«*, Beograd 1963, str. 45—59. Prevele *Zaga P. Golubović* i *A. Todorović*.

Pojam samorealizicije čoveka pretpostavlja da postoje izvesne osnovne ljudske sposobnosti koje su suštinske odredbe ljudske prirode, koje bivstvuju u svakom normalnom ljudskom biću u formi latentnih predispozicija, ali koje pod izvesnim ekonomskim, političkim i kulturnim uslovima ostaju blokirane, neaktualizovane. Takve sposobnosti su pre svega sledeće:

(1) Neograničene mogućnosti *razvoja čula;* svaki pojedinac je sposoban — u povoljnim uslovima života, s adekvatnim obrazovanjem, u kulturnoj sredini, s dvoljno slobodnog vremena na raspolaganju — da kultiviše svoja čula i da progresivno obogaćuje svoje iskustvo o svetu.

(2) *Razum.* Svaki normalan pojedinac je više ili manje u stanju da analizira situacije, da shvata pravilnosti, da otkriva poredak u neprestanom menjanju, da rešava probleme. Ovu svoju sposobnost čovek nema prilike da razvije u primeni u modernoj proizvodnji, modernom političkom životu, masovnoj kulturi.

(3) *Imaginacija.* Već u najranijem uzrastu, u najprimitivnijim ljudskim zajednicama čovek na najrazličitije načine ispoljava svoju sposobnost da u mislima, u mašti, u snovima

prekorači granice datog, da projektuje idealizovane objekte, ljudska bića, situacije. Moderna proizvodnja, svakodnevni život sputavaju i uništavaju ovu sposobnost vrlo efikasno.

(4) Sposobnost *komunikacije* ne samo u smislu učenja jezika već i u smislu povećanja sposobnosti da se razumeju misli, osećanja, želje i motivi drugih osoba, pripadnika drugih društvenih grupa, nacija, rasa, religija, kultura. Nivo razvoja ove sposobnosti presudno zavisi od društvenih uslova. Njenim zakržljavanjem ostaje se na nivou životinjske svesti; njenim punim rascvatom prevazilaze se sve granice klasnog, rasnog, nacionalnog, religioznog i epohalnog partikularizma.

(5) Sposobnost *kreativne delatnosti*, one koja ne ponavlja uvek istu formu već uvodi novine. Moderni tehnički progres se ne bi mogao zamisliti bez ove sposobnosti, no on usmerava njenu realizaciju krajnje jednostrano, u pravcu veće efikassnosti, veće tržišne valorizacije. Od ogromne većine proizvođača robe moderna proizvodnja zahteva potpunu uniformnost, odricanje od svih individualnih stvaralačkih impulsa.

(6) Sposobnost *harmonizovanja interesa i aspiracija s drugim jedinkama*. Bez ove sposobnosti čovek ne bi mogao da živi ni u kakvoj društvenoj zajednici. No nju jako sputavaju i blokiraju društveni uslovi koji favorizuju takmičenje i borbu u kojima vlada načelo preživljavanja i neograničenog uspona jakih i sposobnih i prirodne propasti slabih i nesposobnih.

(7) Sposobnost *procenjivanja* i *izbora* među alternativnim mogućnostima. Ova sposobnost je temelj ljudske slobode. No ugušiti ovu slobodu je lako i bez grubog spoljašnjeg pritiska i nasilja ukoliko se uspe da se ljudskim jedinkama nametnu spolja kriterijumi ocenjivanja, svest o tome šta ona jesu i šta mogu biti

(8) Stoga je od presudnog značaja realizacija sposobnosti *samosvesti*, sposobnosti da se dođe do jasne kritičke svesti o sebi, o svojim potencijalnim moćima, o svojim mogućim pravcima razvoja. Zahvaljujući ovoj sposobnosti pojedinac može odlučiti da promeni svoj stil života, svoju društvenu ulogu, svoj odnos prema drugim ljudskim bićima. Zahvaljujući ovoj sposobnosti ljudska istorija postaje otvoren proces

koji se nikad ne može potpuno sigurno predvideti, u kome uvek postoji mogućnost iznenadnih diskontinuiranih procesa, u kome nikad nije isključeno da se desi i ono što je malo verovatno i što je gotovo na granici nemogućnosti.

Mihajlo Marković: »*Preispitivanja*«, Beograd 1972, str. 89—90.

11. ... U vezi s teorijom otuđenja, kako je izložena u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* i u drugim Marxovim i Engelsovim radovima, nameću se prije svega dva osnovna pitanja: prvo, šta zapravo znači otuđenje, odnosno samootuđenje, šta je to samootuđeni a šta nesamootuđeni čovjek, i drugo, da li je čovjekova samootuđenost, odnosno nesamootuđenost, historijski proizvod, karakterizira li samootuđenje samo jednu fazu u historijskom razvoju čovječanstva ili je ono trajni (ili izvanvremenski) strukturni moment čovjekova postojanja, jedno od onih određenja koja konstituiraju čovjeka kao čovjeka. Ako se u drugom pitanju opredijelimo za ono rješenje prema kojem je samootuđenost karakteristika jedne faze u čovjekovom razvoju, onda uz ova dva moramo postaviti i treće bitno pitanje: kako je to samootuđenje zasnovano u suštini historije, kako i zašto do njega dolazi?

U sklopu prvog pitanja, šta znači alijenacija i dezalijenacija, moglo bi se najprije pitati radi li se tu o tome da čovjek otuđuje *nešto od sebe* ili o tome da on otuđuje *sebe od nečega*. Neki marksisti skloni su da čitav problem svedu na to što čovjek nešto otuđuje od sebe, a rješenje problema — na opisivanje konkretnih oblika tog otuđivanja. Tako podrobno nabrajaju i opisuju šta sve čovjek otuđuje i kako otuđuje — otuđuje proizvode svoje materijalne djelatnosti u obliku robe i novca, otuđuje proizvode svoje duhovne djelatnosti u obliku religije, morala itd. i sl. Za utjehu dodaju (npr. G. Lukács) da treba razlikovati opredmećivanje i otuđivanje, i da će u budućem društvu prvo ostati a drugo nestati. Možda se misli da ovako shvaćen problem postaje lakši. Ali to je samo prividno olakšanje; i u vezi s tako shvaćenim otuđenjem može se npr. pitati da li je ono historijska pojava i, ako jest kako i zašto do njega dolazi. S druge strane, nije Marxova intencija da fenomen otuđenja shvati tako usko.

Po Marxu suština je samootuđenja u tome što čovjek istovremeno otuđenje i nešto od sebe i sebe od nečega, naime u tome što on otuđuje *sebe sama od samoga sebe.*

Da je to bit Marxove misli možemo se uvjeriti ako analiziramo njegov poznati rukopis *Otuđeni rad,* gdje on govori o četiri određenja otuđenja.*

Marx počinje s otuđenjem rezultata čovjekova rada, otuđenjem predmeta koje čovjek proizvodi. Ostvarenje rada je njegovo opredmećenje, a to opredmećenje za radnika je ujedno i gubitak predmeta, otuđenje. Prema proizvodu svog rada radnik se odnosi kao prema tuđem predmetu. Od proizvoda njegovih ruku stvara se poseban predmetni svijet koji je njemu tuđ, koji nad njim vlada, podjarmljuje ga, kome on služi.

To otuđenje rezultata čovjekove proizvodne djelatnosti, proizvoda rada, ima svoj korijen u otuđivanju same radne djelatnosti, u otuđenju čovjekove proizvodnje. Čovjek otuđuje proizvode svoga rada zato što otuđuje svoju radnu djelatnost, zato što ta njegova djelatnost postaje njemu strana djelatnost koja ga ne oslobađa nego ga podjarmljuje. On je kod sebe kad je izvan te djelatnosti, a izvan sebe kada je u njoj.

Iz ovog određenja otuđenog rada Marx izvodi treće: time što čovjek otuđuje od sebe svoju djelatnost, on zapravo otuđuje od sebe svoju suštinu, odnosno otuđuje sebe od svoje suštine. Čovjek je u suštini stvaralačko praktično biće, pa kad otuđuje od sebe svoju stvaralačku aktivnost on otuđuje od sebe svoju ljudsku suštinu. Pretvarajući svoju generičku suštinu u sredstvo za održanje svoje individualne egzistencije, čovjek se otuđuje od svoje čovječnosti, on prestaje da bude čovjek.

Kao neposredna konsekvencija otuđenja čovjeka od sama sebe proizlazi, četvrto, otuđenje čovjeka od čovjeka. Svaki odnos u kojem se čovjek nalazi prema samom sebi ispoljava se u njegovom odnosu prema drugima. Tako se i otuđenje čovjeka od samog sebe manifestira kao otuđivanje čovjeka od čovjeka. Kao što radnik otuđuje od sebe proizvode svoga rada, svoju djelatnost i svoju genetičku suštinu, tako od sebe otuđuje i drugog čovjeka kao svog gospodara. Sam proizvođač proizvodi vlast onoga koji ne proizvodi nad proizvodnjom.

---

* K. Marx, F. Engels: Rani radovi. Kultura, Zagreb 1953, str. 196—208.

Marx je, dakle, u fenomenu otuđenja razlikovao četiri »određenja« pri čemu je prvo i četvrto (otuđenje proizvoda i otuđenje čovjeka od čovjeka) promatrao kao posljedicu i formu ispoljavanja drugog i trećeg (otuđenja proizvodnje i otuđenja čovjekove suštine), u kojima se neposredno vidi suština fenomena (otuđenje čovjeka od sama sebe). Umjesto četiri određenja Marx je mogao da navede tri ili pet; sam broj nije bitan. Bitna je misao da samootuđivanje znači otuđivanje čovjeka od sama sebe i da to otuđivanje može da poprima različite oblike. Ne samo otuđenje proizvodne djelatnosti i otuđenje čovjekove generičke suštine, nego i otuđenje rezultata proizvodnje i otuđenje čovjeka u suštini je otuđenje čovjeka od svoje čovječnosti. Prema tome, samootuđeni čovjek je čovjek koji u stvari nije čovjek; dezalijenirani čovjek bio bi čovjek koji doista jest čovjek.

12. Šta to znači kad kažemo da čovjek jest čovjek ili da čovjek nije čovjek i uopće kad kažemo da nešto jest ono što jest ili da nije ono što jest?

Marxov je odgovor da je čovjek doista čovjek ako ne postoji rascjep između njegove suštine i faktične egzistencije. Čovjek nije čovjek, naprotiv, znači: čovjek faktično nije ono što on u suštini jest.

Ali, šta to znači kad kažemo da nešto faktično nije ono što u suštini jest? Ako se čovjekova suština shvati kao nešto što je zajedničko svim ljudima, nešto što mora imati svatko tko je čovjek, onda netko kome je čovjekova suština tuđa ne može ni faktično biti čovjek. Prema tome, ako otuđenje čovjeka od svoje suštine treba da bude moguće, ta se suština ne smije shvatiti kao nešto što je jednostavno zajedničko svim ljudima, kao opći dio njihove faktičnosti. Ona se također ne može shvatiti kao čovjekova faktična prošlost ili budućnost (ono što je on dosad bio ili će jednom biti), pa ni jednostavno kao budućnost koja je prisutna u sadašnjosti. Zašto bi prošla ili buduća faktičnost imala prednost pred sadašnjom? Ne bi bilo u skladu s Marxovom filozofskom koncepcijom ni kad bi se čovjekova suština shvatila kao neka vječna ili izvanredna ideja čovjeka ka kojoj bi stvarni čovjek trebalo da teži.

Šta je onda zapravo ta čovjekova suština? U duhu cjelokupne Marxove koncepcije čovjekova suština može se shvatiti samo kao njegova historijski dana ljudska mogućnost. Pod

mogućnošću ovdje se, očito, ne smije misliti nemoćna »puka mogućnost« koja je duboko ispod stvarnosti, nego realna mogućnost koja ovu nadilazi.

Čovjek se otuđuje od svoje suštine značilo bi, dakle: čovjek se otuđuje od realizacije svojih historijski kreiranih ljudskih mogućnosti. Čovjek nije otuđen od sebe ne bi značilo: čovjek je realizirao sve svoje mogućnosti; čovjek je, naprotiv, kod sebe ako stoji na nivou svojih mogućnosti, ako realizirajući svoje mogućnosti neprestano stvara nove, više. Time još nije dano konačno rješenje problema, ali je dan pravac u kojemu bi ga trebalo tražiti.

Na putu ka »definitivnom« rješenju leže još mnogi problemi. Tako se javlja pitanje kako i na osnovu čega znamo da čovjek *može* biti nešto što on faktično *nije* (i možda neće nikad biti). Čini se da to možemo zaključiti ipak samo na osnovu onog što on faktično jest, da u njegovoj faktičnosti moramo otkriti neku unutrašnju strukturu, strukturne elemente ili razvojne tendencije koji ukazuju na ono što čovjek realno može biti, što on u suštini jest. Upućivanje na suštinu mora dolaziti iz faktičnosti, a posebno je pitanje na koji način to upućivanje dolazi i dokle doseže.

Pitanje je također koje su od čovekovih realnih mogućnosti njegove *ljudske* mogućnosti. Čovjekova suština nije sve što on realno može biti, nego samo ono što čini njegovu ljudsku mogućnost. Čovjek može biti i ratni zločinac, pa ipak ratno zločinstvo nije čovjekova suština — to je čovjekova neljudska mogućnost. Na osnovu čega mi čovjekove realne mogućnosti dijelimo na ljudske i neljudske? Pitanje se ne može riješiti jednostavnim pozivanjem na buduću faktičnost i na njemu svojevrsnu prisutnost u sadašnjosti. [. . .]

Gajo Petrović: »*Marxova teorija otuđenja*«, iz zbornika Humanizam i socijalizam I, Zagreb 1963, str. 43—46.

Nasuprot teorijama o slobodi kao spoznaji nužnosti možemo tvrditi: *Ako se sloboda shvati kao spoznaja i prihvatanje fatuma, sudbine, univerzalne nužnosti, onda je »sloboda« samo drugi naziv za dobrovoljno ropstvo.* Sloboda nije pokoravanje ili prilagođavanje vanjskoj ili unutrašnjoj nužnosti. *Slobodno može biti samo djelovanje kojim čovjek mijenja svoj svijet i sama sebe.* Spoznaja nužnosti samo je spoznaja granica slobode. *Pozitivan uslov slobode je spoznaja granica*

nužnosti, osvještavanje ljudskih kreativnih mogućnosti. Sloboda nije ni u bezobzirnoj eksploataciji prirode. *Sloboda je u sposobnosti čovjeka da prirodu očovječi i da na ljudski način participira u njenim blagodatima.* Čovjek i priroda nisu skup gotovih moći koje treba samo savladati, potčiniti i iskoristiti. *Bit slobode nije u ovladavanju datim nego u stvaranju novog, u razvijanju čovjekovih kreativnih moći, u proširivanju i obogaćivanju ljudskosti.*

G. Petrović: *»Filozofija i marksizam«*, Zagreb 1965. str. 168—169.

SPOZNAJA »STVARI PO SEBI«

U čemu je suština Engelsova prigovora?[1] Jučer nismo znali da u katranu kamenog ugljena postoji alizarin. Danas smo to saznali. Postavlja se pitanje je li alizarin postojao u katranu jučer?

Naravno, postojao je. Svaka sumnja u to bila bi zbijanje šale s modernom naukom.

Ali ako je tako, onda iz toga proistječu tri važna gnoseološka zaključka:

1. Postoje stvari nezavisno od naše svijesti, nezavisno od našeg osjeta, izvan nas, jer je nesumnjivo da je alizarin postojao jučer u katranu kamenog ugljena i jer je isto tako nesumnjivo da mi jučer ništa nismo znali o njegovu postojanju, da nismo dobivali nikakvih osjeta od tog alizarina.

2. Nema i ne može biti apsolutno nikakve principijelne razlike između pojave i stvari po sebi. Razlika postoji naprosto između onoga što je spoznato i onoga što još nije spoznato, a filozofska izmišljanja o nekim naročitim granicama između jednoga i drugoga, o tome da se stvar po sebi nalazi »s one strane« pojave (Kant), ili da se možemo i moramo ograđivati nekom filozofskom pregradom od pitanja o svijetu koji u ovom ili onom dijelu još nije spoznat, ali koji postoji izvan nas (Hume) — sve je to prazna slama, Schrulle, mušica, izmišljotina.

---

[1] Prije ovoga Lenjinova teksta pogledati Engelsove tekstove u odjeljku o praksi.

3. U teoriji spoznaje, kao i u svim drugim naučnim područjima, treba rasuđivati dijalektički, tj. ne treba pretpostaviti da je naša spoznaja završena i nepromjenljiva, nego ispitivati na koji način iz *neznanja* postaje *znanje*, na koji način nepotpuno, netačno znanje postaje potpunije i tačnije. Čim ste stali na stanovište razvitka ljudske spoznaje iz neznanja, vi ćete uvidjeti da milijuni primjera, jednostavnih kao što je otkriće alizarina u katranu kamenog ugljena, milijuni zapažanja ne samo iz historije nauke i tehnike nego i iz svakodnevnog života svih i svakoga — pokazuju čovjeku pretvaranje »stvari po sebi« u »stvari za nas«, nastajanje »pojava« kad naša osjetila primaju izvana poticaj od ovih ili onih predmeta — iščezavanje »pojava« kad ova ili ona prepreka onemogućava da na naša osjetila djeluje neki predmet za koji sigurno znamo da postoji. Jedini i neizbježni zaključak iz toga — zaključak koji izvode svi ljudi u živoj ljudskoj praksi i koji materijalizam svjesno stavlja u osnovu svoje gnoseologije — sastoji se u tome da izvan nas i nezavisno od nas postoje predmeti, stvari, tijela, da su naši osjeti slike vanjskog svijeta.

V. I. Lenjin: *»Materijalizam i empiriokriticizam«*, str. 93—95.

APSOLUTNA, RELATIVNA I OBJEKTIVNA ISTINA

Ovdje su očigledno pomiješana dva pitanja: 1. Postoji li objektivna istina, tj. mogu li ljudske predodžbe imati takav sadržaj koji ne zavisi od subjekta, koji ne zavisi ni od čovjeka ni od čovječanstva? 2. Ako postoji, mogu li ljudske predodžbe koje izražavaju objektivnu istinu izraziti tu istinu odjednom, potpuno, bezuvjetno, apsolutno ili samo približno, relativno? To drugo pitanje jest pitanje o odnosu apsolutne i relativne istine.

V. I. Lenjin: *»Materijalizam i empiriokriticizam«*, str. 114.

Sa stanovišta modernog materijalizma, tj. marksizma, *granice* približavanja naših znanja objektivnoj, apsolutnoj istini historijski su uvjetovane, ali je postojanje te istine *bezuvjetno*. Bezuvjetno je to da se mi njoj približavamo.

Konture slike historijski su uvjetovane, ali je bezuvjetno to da ta slika predočuje model koji objektivno postoji. Historijski je uvjetovano kad smo i pod kakvim uvjetima u svom spoznavanju šuštine stvari dospjeli do otkrića alizarina u katranu kamenog ugljena ili do otkrića elektrona u atomu, ali je bezuvjetno to da je svako takvo otkriće korak naprijed »bezuvjetno objektivne spoznaje«. Jednom riječju, historijski je uvjetovana svaka ideologija, ali je bezuvjetno to da svakoj naučnoj ideologiji (za razliku, na primjer od religiozne) odgovara objektivna istina, apsolutna priroda. Vi ćete reći: to razlikovanje relativne i apsolutne istine je neodređeno. Ja ću vam odgovoriti: ono je upravo toliko »neodređeno« da spriječi pretvaranje nauke u dogmu u lošem smislu te riječi, u nešto mrtvo, ukočeno, okamenjeno, ali ono je u isto vrijeme upravo toliko »određeno« da se najodlučnije i jednom za svagda možemo ograditi od fideizma i agnosticizma, od filozofskog idealizma i od sofistike Humeovih i Kantovih sljedbenika. Tu postoji granica koju vi niste primijetili, i jer je niste primijetili, vi ste se srozali u blato reakcionarne filozofije. To je granica između dijalektičkog materijalizma i relativizma.

V. I. Lenjin: *»Materijalizam i empiriokriticizam«*, str. 127—128.

Dijalektika — kako je još Hegel objašnjavao — *uključuje u sebi* momenat relativizma, negacije, skepticizma, ali se *ne svodi* na relativizam. Materijalistička dijalektika Marxa i Engelsa bezuvjetno uključuje u sebi relativizam, ali se ne svodi na njega, tj. ona priznaje relativnost svih naših znanja, ali ne u smislu negiranja objektivne istine, nego u smislu historijske uvjetovanosti granica približavanja naših znanja toj istini.

V. I. Lenjin: *»Materijalizam i empiriokriticizam«*, str. 129.

1) Da li je istina neka vrsta odraza? Odgovor, očigledno, zavisi od toga šta se misli pod »istinom« i »odrazom«.

2) Onome tko pita »Šta je istina?« moglo bi se odgovoriti: »Ako to već ne znaš, *o čemu* uopće pitaš? A ako znaš, zašto ipak *pitaš?*« Samo za sebe besmisleno pitanje »Šta je istina?« dobiva svoj smisao ako se odrede uslovi koje treba

da zadovolji odgovor, ako se naznači predpojam čija se pojmovna fiksacija traži.

3) Istina-adekvacija, istina-evidencija, istina-koherencija, istina-korisnost, istina-opće važenje, istina-praksa, istina--čovjek, istina-stvarnost, istina-bivstvovanje itd., itd. — svaki od ovih pojmova hoće da bude pravi pojam istine. U stvari, nijedan od njih nije, u apsosutnom smislu, ni »pravi« ni »krivi«. To su jednostavno različiti pojmovi.

4) Mnogoznačnost riječi »istina« i šarenilo pojmova »istine« nije puka historijska slučajnost. Različita značenja istine ne mogu se svesti na jedno »pravo«; ali ima što ih međusobno povezuje. Zato se fifozofija ne može zadovoljiti samo time da »precizno definira« neko proizvoljno odabrano značenje (kako to čini »semantička definicija istine«) ona treba da pokaže unutrašnji smisao ove mnogoznačnosti. Zadatak je filozofije, na primjer, da pokaže kako »ontološka« istina omogućuje »antropološku«, »etičku«, »estetsku« i »gnoseološku«.

5) »Teorija odraza« ne može se »pobiti« jednostavnim pozivanjem na to da istina »u stvari« nije (svojstvo suda nego suština čovjeka ili bivstvovanja. Jer teorija odraza, kakvu na primjer, zastupa Lenjin, uopće nije teorija istine ni spoznaje, nego teorija mišljenja, svijesti ili duha. Njena je suština u tezi da je duh »funkcija mozga, odraz spoljašnjeg svijeta«. Međutim, čak ni Lenjinova teorija istine (teorija adekvacije ili korespondencije) ne može se »pobiti« pozivanjem na »ontološku« ili »antropološku« teoriju istine. Jedna teorija nikad se ne može pobiti drugom teorijom o drugom pitanju.

6) Bukvalno shvaćena teorija odraza nespojiva je s *Marksovim* shvaćanjem čovjeka kao praktičnog stvaralačkog bića. »Popravljana« varijanta ove teorije koja bi se mogla izgraditi polazeći od Lenjinovih »Filozofskih svezaka«, bila bi »teorija *odraza*« još samo po imenu. Pokušaji spasavanja teorije odraza nemaju mnogo izgleda na uspjeh.

7) Napuštanje teorije odraza ne mora značiti priklanjanje idealizmu i subjektivizmu. Kao jedna od formi čovjekove praktične stvaralačke djelatnosti, mišljenje je ipak u dvostrukom smislu mišljenje bivstvujućeg u njegovom bivstvovanju: i u tom smislu, što ono pripada jednom određenom bivstvujućem kao jedan od načina njegova bivstvovanja, i u

tom smislu što ono osvjetljava, mijenja i obogaćuje bivstvujuće i njegovo bivstvovanje, čak i onda kad se na izgled bavi samo »nebivstvujućim«.

Gajo Petrović: *»Istina i odraz«*. Iz zbornika Neki problemi teorije odraza, Beograd 1961, str. 27—28.

PRAKSA KAO OSNOVA ČOVJEČJEG RAZVITKA I SPOZNAJE I KAO KRITERIJ ISTINE[1]

Rad je izvor svega bogatstva, kažu politički ekonomisti. On to zaista i jest — uz prirodu, koja mu pruža materijal, koji on pretvara u bogatstvo. Ali on je još beskrajno više od toga. On je prvi osnovni uvjet svega ljudskog života, i to u tolikoj mjeri da u izvjesnom smislu moramo reći: rad je stvorio samog čovjeka.

Prije više stotina hiljada godina, u jednom odsječku — koji se još ne može tačno odrediti — onog perioda u razvitku Zemlje koji geolozi nazivaju tercijarom, po svojoj prilici pred kraj toga perioda, živio je negdje u žarkom pojasu — vjerojatno na nekom velikom kopnu sada potonulom na dno Indijskog oceana — naročito visoko razvijen rod čovjekolikih majmuna. Darwin nam je dao približan opis tih naših predaka. Oni su bili potpuno pokriveni dlakom, imali su bradu i šiljaste uši i živjeli su u čoporima po drveću.

Vjerojatno, prije svega pod utjecajem svog načina života, koji je tražio da ruke pri veranju vrše drugu funkciju negoli noge, ti su se majmuni počeli pri hodanju po zemlji odvikavati od pomaganja rukama i navikavali se na sve uspravniji hod. Time je bio učinjen *odlučan korak za prijelaz od majmuna k čovjeku.*

F. Engels: *»Dijalektika prirode«*, str. 130.

Kudikamo je važniji direktan obratni utjecaj razvitka ruke na ostali organizam, koji se dade dokazati. Kao što je već rečeno, naši majmunski preci bili su društvena bića. Očevidno je da se čovjek, najdruštvenija od svih životinja, ne može izvoditi od nedruštvenog najbližeg pretka. Gospodstvo

[1] Vidi Marxove »Teze o Feuerbachu«.

nad prirodom, koja počinje s razvijanjem ruke, s radom, proširivalo je pri svakome novom napretku čovjekov obraz. Na predmetima prirode on je otkrivao sve nova i nova dotada nepoznata svojstva. S druge strane, razvijanje rada nužno je pridonosilo tome da se članovi društva tješnje zbijaju, jer je razvijanje rada uvećavalo broj slučajeva međusobnog pomaganja, zajedničkog rada, i svijest o korisnosti tog zajedničkog rada za svakog pojedinca postojala je sve jasnija. Ukratko ljudi koji su nastajali došli su do toga da su jedan drugome *imali nešto da kažu*. Potreba je stvorila sebi organ: nerazvijeno grlo majmuna polagano, ali sigurno, preobražavalo se putem modulacije za sve razvijeniju modulaciju, a organi usta postepeno su učili da izgovaraju artikulirane glasove jedan za drugim.

F. Engels: *»Dijalektika prirode«*, str. 132.

Najprije rad, a za njim i onda zajedno s njim govor — to su oba najbitnija poticaja koji su utjecali tako da se mozak majmuna postepeno preobrazio u mozak čovjeka, koji je, pored sve svoje sličnosti s majmunskim, mnogo veći i savršeniji od njega. A usporedo s daljim razvitkom mozga išao je dalji razvitak njegovih najbližih oruđa, osjetnih organa. Kao što je postepeni razvitak govora nužno praćen odgovarajućim usavršavanjem organa sluha, tako je i razvitak mozga uopće praćen usavršavanjem svih osjetila. Orao vidi mnogo dalje nego čovjek, ali čovječje oko zapaža na stvarima mnogo više nego orlovo oko. Pas ima mnogo finiji njuh nego čovjek, ali on ne razlikuje ni stoti dio mirisa koji za čovjeka određuju obilježja različitih stvari. A opip, koji kod majmuna postoji jedva u svojim najgrubljim počecima, razvio se tek s razvitkom čovječje ruke, zahvaljujući radu.

F. Engels: *»Dijalektika prirode«*, str. 133—134.

Kauzalitet. Prvo što proučavamo promatrajući materiju u kretanju, uzajamna je povezanost pojedinih kretanja pojedinih tijela, njihova međusobna uvjetovanost. Ali mi nalazimo ne samo da jedno kretanje slijedi drugo nego također da možemo proizvesti određeno kretanje, ako uspostavimo uvjete u kojima se kretanje u prirodi ostvaruje, štaviše, da možemo proizvesti takva kretanja kakva se u prirodi uopće ne do-

gađaju (industrija), bar ne na takav način, i nalazimo da takvu kretanju možemo dati unaprijed određeni smjer i opseg. *Na tome, na toj djelatnosti čovjeka,* zasniva se predodžba o *kauzalitetu, predodžba* da je neko kretanje *uzrok* drugome. Pravilan redoslijed nekih prirodnih pojava može, doduše, sam po sebi stvoriti predodžbu o *kauzalitetu:* toplina i svjetlost koja dolazi zajedno sa suncem, ali to nije dokaz, i u tome je bio Humeov skepticizam u pravu kad je tvrdio da pravilno post hoc (poslije toga) ne može obrazložiti propter hoc (uzrokovano time). Ali kauzalitet se *provjerava* djelatnošću čovjeka. Ako pomoću konkavnog zrcala možemo sabrati sunčane zrake i činiti ih djelotvornima upravo kao i zrake obične vatre, tada smo dokazali da toplina dolazi od Sunca. Ako stavimo u pušku upaljač, eksploziv i tane pa tada opalimo, to mi na temelju iskustva unaprijed računamo na poznati efekt, jer možemo u svim pojedinostima slijediti čitav proces paljenja, izgaranja, eksplozije izazvane naglim pretvaranjem u plin, pritiska plina na tane. I tu skeptik ne može primijetiti čak ni to da iz dosadašnjeg iskustva ne proizlazi da će se idući put isto dogoditi. Jer se uistinu i događa da *ne* bude isto tako, da zataji upaljač ili barut, da se puščana cijev rasprsne itd. Ali to upravo *dokazuje* kauzalitet, umjesto da ga obara, jer za svako takvo odstupanje od pravila nalazimo nakon odgovarajućeg istraživanja i uzrok: kemijske promjene upaljača, vlaga itd. baruta, oštećenje cijevi itd., itd. A time je kauzalitet *dvostruko* provjeren.

Prirodna znanost, baš kao i filozofija, dosada su potpuno gubile iz vida utjecaj čovječje djelatnosti na njegovo mišljenje. One poznavaju, s jedne strane, samo prirodu, s druge strane, samo mišljenje. Ali bitnu i najbližu osnovu čovječjeg mišljenja ne čini prirodu kao takvu, nego je čini *upravo mijenjanje prirode od strane čovjeka.* Čovjekova inteligencija rasla je razmjerno tome kako se čovjek učio mijenjati prirodu. Prema tome, naturalističko shvaćanje historije, kakvo nalazimo u manjoj ili većoj mjeri kod Drapera i drugih prirodoslovaca, prema kojemu, tobože, isključivo priroda utječe na čovjeka, te uvijek isključivo prirodni uvjeti određuju njegov historijski razvitak, jednostrano je i ono zaboravlja da obratno i čovjek djeluje na prirodu, da je mijenja, da sam sebi stvara nove uvjete opstanka. Od »prirode« Njemačke iz doba

Germana preostalo je vraški malo. Površina zemlje, klima, vegetacija, fauna, pa i ljudi sami, neizmjerno su se izmijenili, a sve to zahvaljujući ljudskoj djelatnosti, dok su promjene koje su nastale u prirodi Njemačke bez sudjelovanja čovjeka sasvim neznatne.

F. Engels: »*Dijalektika prirode*«, str. 181—182.

Ali ima još niz drugih filozofa koji poriču mogućnost spoznaje svijeta, ili bar iscrpne spoznaje. Njima pripadaju među novijima Hume (Jum) i Kant, i oni su imali vrlo značajnu ulogu u razvitku filozofije. Ono što je od presudnog značenja za opovrgavanje ovog shvaćanja, rekao je već Hegel, ukoliko je to s idealističkog stanovišta bilo moguće. Ono materijalističko, što je dodao Feuerbach, više je duhovito nego duboko. Najodlučnije opovrgnuće tih, kao i svih drugih filozofskih mušica, jest praksa, naime eksperimenat i industrija. Ako pravilnost našeg shvaćanja o nekom prirodnom procesu možemo dokazati time što sami stvaramo taj proces, što ga izvodimo iz njegovih uvjeta, što ga uz to primoravamo da služi našim ciljevima, onda je svršeno s Kantovom neshvatljivom »stvari po sebi«. Kemijske supstancije koje se stvaraju u biljnom i životinjskom tijelu bile su takve »stvari po sebi«, dok ih organska kemija nije počela proizvoditi jednu za drugom. Time je »stvar po sebi« postala stvar za nas, kao na primjer boja iz broća, alizarin, koji više ne dobivamo iz korijena broća na poljima, nego ga proizvodimo mnogo jeftinije i jednostavnije iz katrana kamenog ugljena. Kopernikov Sunčev sistem bio je tri stotine godina hipoteza na koju se čovjek mogao kladiti u sto, hiljadu, deset hiljada prema jedan, ali to je ipak bila samo hipoteza. I kad je Leverrier (Leverje) na osnovi podataka tog sistema izračunao ne samo da mora postojati jedan nepoznat planet nego i na kome mjestu neba mora taj planet stajati, i kad je Galle zatim taj planet zaista i našao, Kopernikov je sistem bio dokazan.

F. Engels: »*Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*«, str. 344—345.

Naš agnostik priznaje također da sve naše znanje počiva na saopćenjima koja primamo preko naših osjetila. Ali otkuda mi znamo, dodaje on, da li nam naša osjetila daju tačne odraze stvari koje preko njih opažamo? A zatim nas izvještava: da

on, kada govori o stvarima ili njihovim svojstvima, ne misli zapravo na same te stvari i njihova svojstva, o kojima on ne može ništa pouzdano znati, nego samo dojmove koje su one proizvele na njegova osjetila. To je svakako shvaćanje koje se teško može pobiti jedino putem argumentacije. Ali, prije nego što su ljudi počeli argumentirati, oni su radili. »Im Anfang war die Tat« (U početku bijaše djelo). I ljudska djelatnost riješila je tu teškoću još mnogo prije nego što ju je ljudsko mudrovanje izmislilo. The proof of the pudding is in the eating (Puding se provjerava time što se jede). U trenutku kad mi te stvari, već prema svojstvima koja u njima opažamo, iskorišćujemo za svoju vlastitu upotrebu, u istom tom trenutku podvrgavamo svoje osjetilne opažaje nepogrešivom provjeravanju njihove tačnosti ili netačnosti. Ako su ti opažaji bili netačni, onda i naš sud o upotrebljivosti takve stvari mora biti netačan, i naš pokušaj da tu stvar upotrebimo mora propasti. Ali ako postignemo svoj cilj, ako nađemo da stvar odgovara našoj predodžbi o njoj, da ona postiže ono za što smo je upotrebili, onda je to pozitivan dokaz da se u okviru tih granica naši opažaji o stvari i njenim svojstvima slažu sa stvarnošću koja postoji izvan nas. Naprotiv, ako nađemo da smo učinili grešku, onda mahom vrlo brzo otkrivamo i uzrok te greške; nalazimo da je opažaj koji smo uzeli za osnovu našeg ogleda ili sam bio nepotpun i površan, ili da je s rezultatima drugih opažaja bio povezan na način koji nije bio opravdan stanjem stvari. Dokle god mi svoja osjetila pravilno razvijamo i upotrebljavamo, i dokle god sa svojim postupcima ostajemo u granicama koje su postavili pravilno dobiveni i iskorišćeni opažaji, sve dotle ćemo nalaziti da uspjesi naših postupaka dokazuju podudaranje naših opažaja s predmetnom prirodom stvari koje osjetilno opažamo. Još ni u jednom slučaju, koliko je do danas poznato, nismo bili primorani zaključiti da naši naučno kontrolirani osjetilni opažaji proizvode u našem mozgu takve predodžbe o vanjskom svijetu koje po svojoj prirodi odstupaju od stvarnosti, ili da među vanjskim svijetom i našim osjetilnim opažanjima tog svijeta postoji urođeni nesklad.

Ali tada se javlja novokantovski agnostik i veli: da, možda mi i možemo pravilno opažati svojstva jedne stvari, ali ne možemo shvatiti samu stvar bilo kakvim osjetilima ili misle-

nim procesom. Ta stvar po sebi stoji s one strane našeg znanja. Na to je već Hegel prije mnogo vremena odgovorio: ako poznajete sva svojstva jedne stvari, poznajete i samu stvar; onda ne ostaje ništa drugo do činjenica da spomenuta stvar postoji izvan nas, i čim su vam vaša osjetila dostavila tu činjenicu, vi ste shvatili posljednji ostatak te stvari, Kantovu čuvenu nespoznajnu stvar po sebi. Danas tome možemo dodati još samo to da je u Kantovo vrijeme naše poznavanje prirodnih stvari bilo dosta fragmentarno, da se moglo pretpostavljati da iza svake od njih postoji još neka naročita tajanstvena stvar po sebi. Ali otada su te neshvatljive stvari, zahvaljujući divovskom napretku nauke, jedna za drugom bile shvaćene, analizirane i — još više nego to — reproducirane. A to što možemo *naučiti*, to svakako ne možemo smatrati nespoznajnim. Za kemiju prve polovine našeg vijeka organske supstancije bile su takve tajanstvene stvari. Sada se učimo stvarati ih jednu za drugom iz kemijskih elemenata i bez pomoći organskih procesa. Moderna kemija tvrdi: čim je poznat kemijski sastav nekog tijela, to se tijelo može sastaviti iz elemenata. Istina, mi smo još daleko od tačnog poznavanja sastava najviših organskih supstancija, tzv. bjelančevinastih tijela; ali nema nikakva razloga da ne steknemo, pa makar tek za nekoliko vjekova, to znanje i da pomoću njega ne načinimo umjetnu bjelančevinu. A ako dođemo dotle, onda smo ujedno proizveli organski život, jer život od svojih najnižih pa sve do svojih najviših oblika nije drugo nego normalna forma postojanja bjelančevinastih tijela.

F. Engels: *»Razvitak socijalizma od utopije do nauke«*, Uvod engleskom izdanju, Izabrana djela, II, Kultura, Zagreb 1950, str. 91—92. Preveo *Miroslav Marković*.

Stanovište života, prakse, mora biti prvo i osnovno stanovište teorije spoznaje. I ono neizbježno vodi materijalizmu, odbacujući u samom početku beskonačne izmišljotine profesorske skolastike. Naravno, pri tom ne treba zaboravljati da kriterij prakse nikada ne može po samoj suštini stvari *potpuno* potvrditi niti pobiti ma kakvu ljudsku predodžbu. Taj je kriterij također tako »neodređen« da ne dopušta ljudskom znanju da se pretvori u »apsolut«, a u isto vrijeme toliko određen, da vodi nemilosrdnu borbu protiv svih vrsta idealizma

i agnosticizma. Ako je ono što naša praksa potvrđuje jedina, posljednja, objektivna istina — onda iz tog proizlazi da je jedini put k toj istini put nauke koja stoji na materijalističkom stanovištu. Bogdanov je, na primjer, spreman da Marxovoj teoriji novčane cirkulacije prizna objektivnu istinitost samo »za naše doba«, nazivajući pripisivanje »nathistorijsko objektivne« istinitosti toj teoriji »dogmatizma«. (»Empiriomonizam«, knjiga III, str. VII.) To je opet konfuzija. Podudaranje te teorije s praksom ne mogu izmijeniti nikakve buduće okolnosti iz onog istog jednostavnog razloga po kome je istina da je Napoleon umro 5. svibnja 1821. godine *vječna*. Ali budući da kriterij prakse — tj. tok razvitka *svih* kapitalističkih zemalja posljednjih decenija — dokazuje samo objektivnu istinu *čitave* Marxove društveno-ekonomske teorije uopće, a ne samo ovog ili onog njenog dijela, formulacije itd., jasno je da govoriti tu o »dogmatizmu« marksista znači činiti neoprostiv ustupak buržoaskoj ekonomiji. Jedini zaključak koji se izvodi iz mišljenja marksista da je Marxova teorija objektivna istina jest ovaj: idući *putem* Marxove teorije, mi ćemo se sve više i više približavati objektivnoj istini (ne iscrpljujući je nikada); *idući bilo kojim drugim putem*, ne možemo dospjeti ni do čega drugoga, osim do konfuzije i laži.

V. I. Lenjin: »*Materijalizam i empiriokriticizam*«, str. 134—135.

Koliko su Marx i Engels za cijelog života ostali daleko od onog nedijalektičkog mišljenja koje neposredno danoj zbilji suprotstavlja jednako neposredno samostalnu bit mišljenja, opažanja, spoznaje i poimanja te zbilje, najbolje se može ilustrirati jednim stavom iz Engelsova polemičkog spisa protiv Dühringa. Taj stav ima snagu dvostrukog dokaza jer je — kao što je poznato — prema jednoj veoma proširenoj interpretaciji upravo stariji Engels u opreci prema svom prijatelju Marxu navodno zapeo u posve naturalističko-materijalistički pogled na svijet. No upravo u tog starijeg Engelsa nalazimo u istom duhu s određenjem mišljenja i svijesti, kao proizvoda ljudskoga mozga, i čovjeka, kao proizvoda prirode, nedvosmisleni protest protiv potpuno »naturalističkog« shvaćanja koje svijest »uzima kao, nešto naprosto dano i od počet-

ka suprotstavljeno bitku prirode.«[1] Za dijalektičku i stoga jedino znanstvenu metodu Marxova i Engelsova materijalizma ne stoje više ni predznanstvena ni neznanstvena kao ni znanstvena svijest[2] samostalno nasuprot prirodnom a još više društveno-povijesnom svijetu — kao što je to slučaj kod apstraktno-naturalističke metode — nego, naprotiv, usred tog prirodnog i društveno-povijesnog svijeta, kao njegov realni, zbiljski »iako duhovno idealni« dio. U tome leži prava specifična razlika između Marxove i Engelsove materijalističke i Hegelove dijalektičke dijalektike. Hegel je, s jedne strane, također već objasnio da teoretska svijest individuuma ne može »preskočiti« svoje vrijeme i svoj sadašnji svijet, ali Hegel je, s druge strane, ipak svijet više smjestio u filozofiju nego filozofiju u svijet.

S ovom prvom direfencijom između Hegelove i Marxove dijalektike najuže je povezana i druga razlika: »Radnici komunisti« — kaže Marx već 1844. godine u svojoj *Svetoj obitelji (Ostavština*, II, str. 151) — »dobro znaju da vlasništvo, kapital, novac, najamni rad i sl. nipošto nisu idealne izmišljotine nego veoma praktički i vrlo predmetni proizvod njihova samootuđenja, te da ih, dakle, treba prevladati na praktički, predmetni način, kako bi čovjek postao čovjekom ne samo u mišljenju, svijesti, nego u (masovnom) bitku u životu.« U tom stavu je s punom materijalističkom jasnoćom izrečeno da zbog neraskidive veze svih zbiljskih pojava u cjelini građan-

---

[1] Usporedi *Anti-Dühring*, str. 22. Tačnija analiza tih izvođenja, kao i uopće kasnijih Engelsovih spisa, pokazuje da je Engels već u Marxa prisutnu tendenciju da su sve društveno-povijesne pojave (uključujući i društveno-povijesne oblike svijesti) naposljetku uvjetovane ekonomijom, samo s jačim naglaskom nadopunio još i (krajnjom) prirodnom uvjetovanošću tih pojava. No na dijalektičkom shvaćanju odnosa između svijesti i zbilje nije se tim posljednjim Engelsovim obratom koji nadopunjava i nadograđuje historijski materijalizam — kao što to jasno pokazuje u tekstu citirani stav — ništa promijenilo!

[2] Termin »predznanstvena tvorba pojmova« ustanovljen je, kao što je poznato, od kantovca Rickerta (Rikert). Sadržajno se termin, dakako, javlja uvijek tamo gdje se na povijesne znanosti primjenjuje ili transcendentalno ili dijalektičko stajalište (na primjer, u Diltheya). Marx je veoma oštro i precizno razlikovao (Uvod, str. 37) »duhovno usvajanje svijeta pomoću glave koja misli« od njegova »umjetničko-religijsko-praktičko-duhovnog usvajanja«.

skog društva ni njegovi oblici svijesti ne mogu biti prevladani samo pomoću mišljenja. Ovi oblici društvene svijesti mogu, međutim, biti prevladani i u mišljenju i u svijesti samo pod uvjetom da se istovremeno u *praktičko-predmetnom prevratu* prevladavaju sami materijalni proizvodni odnosi koji su dosad bili spoznati u tim oblicima svijesti. Isto važi i za najviše oblike društvene svijesti, na primjer, za religiju, a također i za takve srednje slojeve društvenog bitka i svijesti kao što je porodica.[1] Ovu konzekvenciju novog materijalizma, koja je u obliku nagovještaja došla do izražaja već u *Kritici Hegelove filozofije prava*, nalazimo najjasnije izrečenu i u svim pravcima razvijenu ponovno 1845. godine u Marxovim *Tezama o Feuerbachu*, koje je Marx napisao da bi samom sebi objasnio te stvari: »Pitanje da li je ljudskom mišljenju svojstvena predmetna istinitost — nije pitanje teorije, nego praktičko pitanje. U praksi čovjek mora dokazati moć svoga mišljenja da je ono od ovoga svijeta. Spor o zbiljnosti ili nezbiljnosti mišljenja koje je izolirano od prakse čisto je skolastičko pitanje.« No ovi stavovi bi ostali sudbonosno neshvaćeni, oni bi bili iz filozofske apstrakcije čiste teorije oteturani u suprotnu antifilozofsku apstrakciju čiste prakse ako bi se pomislilo da je time na mjesto teoretske kritike jednostavno stupila praktička. Za dijalektičkog materijalista Marxa leži racionalno rješenje svih misterija koji »teoriju zavode u misticizam« ne samo u »ljudskoj praksi« nego jedino »u ljudskoj praksi i razumijevanju te prakse«. Prevođenje dijalektike iz mistifikacije koju je pretrpjla u Hegelovim rukama u »racionalni lik« Marxove materijalističke dijalektike sastoji se, dakle, drugo, bitno u tome da je ona postala organom za tu jedinstvenu praktičko-teoretsku-kritičku prevratnu djelatnost, tj. »jedna po svojoj biti kritička i revolucionarna metoda.«[2] Već je, i prema Hegelu, »teoretsko bilo bitno sadržano u praktičkom«. »Ne smije se zamišljati da čovjek, s jedne strane, misli, a, s druge, hoće da u jednom džepu ima mišljenje, a u drugom volju, jer to bi bila prazna predodžba.« Pra-

---

[1] Usporedi razvitak konzekvencija novog materijalističkog stajališta za religiju i obitelj, koje je Marx najprije dao u *IV tezi o Feuerbachu*, a kasnije na različitim mjestima *Kapitala*.

[2] Usporedi češće navođene stavove na kraju Pogovora drugom izdanju *Kapitala* od 1873. godine.

ktički zadatak koji mora ispuniti »djelatno misleći« pojam (tj. filozofija) ne sastoji se, međutim, prema Hegelu, u običnoj »praktičkoj, ljudsko-osjetilnoj djelatnosti« (Marx), nego u tome »da se ono što jest spozna, jer to što jest jest um«.[1] Marx, naprotiv, u *11. tezi o Feuerbachu* gdje sebi objašnjava *svoju* dijalektičku metodu zaključuje: »Filozofi su svijet samo različito tumačili, ali radi se o tome da se on *izmijeni.* Ovim stavom nije sva filozofija proglašena pukom izmišljotinom kako su to sebi zamišljali epigoni nego je izrečeno samo oštro opovrgavanje svake onakve filozofije ili znanstvene teorije koja *istovremeno* nije i praksa, i to zbiljska, zemaljska, ovostrana, ljudska osjetilna praksa, a ne spekulativna djelatnost filozofske ideje koja u biti spoznaje jedino samu sebe. Teoretska kritika i praktički prevrat, shvaćeni oboje kao nerazdvojno povezana akcija, ne u ma kakvom apstraktnom značenju riječi akcija, nego kao konkretna zbiljska promjena konkretno zbiljskog svijeta građanskog društva, u tom je stavu u najpreciznijem obliku izrečen princip nove dijalektičko-materijalističke metode Marxova i Engelsova znanstvenog socijalizma.

Karl Korsch: *»Marksizam i filozofija«,* Beograd 1970, str. 80—83. Preveo *D. Rodin.*

Kakogod je čovjekov život u biti praktičan, kao takav nam se, dakle, pokazuje *samo* tako što je u isti mah i teoretičan. *A sam pojam prakse time pokazuje tri svoje bitne strane: osjetilno-konkretnu, teorijsko-apstraktnu i emocionalno-doživljajnu. Praksa nije moguća bez određenog emocionalnog odnosa u smislu zadovoljenja bilo kakve potrebe: isto tako, ako se osjetilno ne mijenja, i ne stvara predmet i stvarnost; i konačno, osjetilno mijenjanje predmeta nije moguće ako nije svjesno, plansko, teorijsko i slobodno.*

»Pauk vrši radove slične tkačevim, a gradnjom svojega saća pčela postiđuje ponekog ljudskog graditelja. Ali što unaprijed odvaja i najgoreg graditelja od najbolje pčele, jest da je on svoju gradnju izradio u glavi prije nego što će je izgraditi u vosku. Na završetku procesa rada izlazi rezultat kakav je na početku procesa već postojao u radnikovoj zamisli, dakle idealno. Ne postizava on samo promjenu oblika

[1] Usporedi dodatak paragrafa 4, a zatim i posljednje odjeljke Predgovora Hegelove *Filozofije prava.*

prirodnih stvari; on u njima ujedno ostvaruje i svoju svrhu koja mu je znana, koja poput zakona određuje put i način njegova rađanja, i kojoj mora da potčini svoju volju« (K. Marx, *Kapital I*. Kultura, 1947, str. 135)

Određenje čovjeka kao bića prakse moguće je samo tako ako je praksa shvaćena kao jedinstvo osjetilne i teorijske djelatnosti. Funkcioniranje jednog stroja (pa i najobičnijeg oruđa) jest u-djelo-stavljena-teorija ili ostvarena teorija; kao što je i teorija (pa i najjednostavnija) sublimacija određene ljudske kreativnosti, osjetilne i teorijske.

Odnos tih dvaju momenata u praksi je uzajaman, funkcionalan, uvjetuju se uzajamno, kao što je moguće da jedan pretiče ili zaostaje za drugim. Relativna samostalnost apstraktne misli omogućuje joj i da zaostaje i da anticipira konkretno-osjetilnu djelatnost. Kao što i kompleksnost i stihijnost ljudske osjetilne djelatnosti (proizvodne i historijske u prvom redu) uvjetuju mnoge teškoće simultanog teorijskog sagledavanja svih tih procesa.

Kako sam pojam prakse obuhvaća osjetilnu i teorijsku stranu u sebi, neadekvatno je suprotstavljati praksu i teoriju kao dva momenta koji treba da budu u jedinstvu kad sama praksa, shvaćena kao fundamentalna odredba čovjeka, sadrži u sebi već i jedan drugi momenat.

Njihovo razdvajanje značilo bi tvrditi da je moguća praksa koja ne implicira svijest, pretpostavke i teoriju; kao i da je moguća teorija koja ne implicira cjelokupno iskustvo ljudske osjetilne djelatnosti.

Takva praksa bila bi životinjska praksa, a takva teorija misaona besmilica. Razumljivo je da i u tome postoje nijanse, stupnjevi. *Mogu postojati razni nivoi diskrepancije tog inače primarnog jedinstva danog u stvaralačkom momentu prakse. Isto tako teorijska djelatnost može biti odvojena ako gledamo na pojedine nosioce te djelatnosti (u vezi s historijskom podjelom rada), ali ne s obzirom na historiju kao totalitet, s obzirom na kreiranje historije kao jedinstvenog totalnog akta i procesa.*

Isto tako bi stavljanje jednog pored drugog značilo da čovjek nije totalno biće, ni njegova historija totalna kreacija, nego da stvara razne nezavisne i usporedbe historije proizvodnje, tehnike, fizike, nauke, prava, filozofije itd.

Iako relativna samostalnost svih tih područja postoji zbog činjenice ovakve podjele rada kakva je do danas postojala, prije navedena podjela bi razrušila dijalektičko jedinstvo čovjeka kao bića prakse, i kao individualnog i kao historijskog bića.

Historija kao jedinstven čovjekov život je, dakle, jedinstvena historija čovjekova mijenjanja svijeta i stvaranje novih historijskih struktura: ako pod tim podrazumijevamo i prirodno-historijsku stvarnost i samog čovjeka i njegove najraznovrsnije kreacije (umjetničke, filozofske itd.).

Iz toga bi slijedilo, a to treba podrobnijim ispitivanjem pojedinih epoha pokazati, da neka veća diskrepancija između osjetilne i teorijske čovjekove djelatnosti (što se inače kaže između prakse i teorije) nikada nije bila niti je moguća.

Svaki nivo historijske određenosti čovjekove, svaki nivo dakle njegove prakse, konstituiran je određenim nivoom osjetilne i teorijske čovjekove djelatnosti. Čovjekova materijalna, društvena i teorijska praksa nalaze se u neraskidivom odnosu i utjecaju.

P. Vranicki: »*Covjek i historija*«, Sarajevo 1966, str. 118—120.

Naša nas analiza dovodi do uvođenja u pojam praxisa mnogostrukih rzlika, nivoa, parcijalnih totaliteta, ne napuštajući ipak sam pojam. Razlikovat ćemo:

a) Totalni revolucionarni praxis koji obrađuju Marxova djela nazvana filozofskim (ta djela sadrže radikalnu kritiku filozofije, a ipak nastavljaju tradicionalnu filozofiju). Totalni revolucionarni praxis iz temelja bi potresao postojeće. On bi dokrajčio alijenaciju totalnim činom. Prevladao bi kontradikcije nakon što bi ih objelodanio. Nadvladao bi rascjepe i razdvajanja, u prvom redu *bitka* i *mišljenja* (spoznaje), *privatnog* (svakidašnjeg) i *javnog* (etatističkog, političkog), *potrebe* i *želje, prirode i kulture* itd. On implicira prevladavanje filozofije, njenu realizaciju, kao i odumiranje države.

Danas se pojam totalnog revolucionarnog praxisa javlja kao utopija. On to i jeste. Utoliko što svaka filozofija predstavlja (direktno ili indirektno) utopiju nedovoljno svjesnu sebe i utoliko što utopija stimulira akciju ostvarujući se kroz sukcesivne aproksimacije, mi taj pojam čuvamo i što više stavit

ćemo ga u prvi plan. Ono što se javlja kao utopija, javlja se i kao Ideja. Pojam *totalnog praxisa* nije ništa drugo do ideja *revolucije*. Uvodeći ideju metamorfoze svakidašnjice, već smo inzistirali na dvostrukom karakteru tog programa: utopijskom i realističkom. Promijeniti svijet umjesto interpretirati ga, ne znači samo promijeniti vanjski svijet, već osobito promijeniti svakidašnjicu. Ovaj totalni praxis moguć je čim je pomišljen i jer je pomišljen. On ipak nije moguć zbog uvjeta u stvarnosti (proizvodni odnosi, povijesna i politička konjunktura). Od Marxa preuzimamo ideju dijalektičkog jedinstva, krajnje utopije i krajnje stvarnosti. Da li ideja totalne revolucije ne bi bila isto tako nužna za određenje polja mogućih, kao i ideja apsolutne (konačne) spoznaje za određenje puta nauke i smisla relativnog?

b) *Parcijalni revolucionarni praxis.* Ekonomski razvoj jedne zemlje, opći porast proizvodnje (u suprotnosti s nejednakim i nekoherentnim rastom) predstavljaju parcijalni revolucionarni praxis, fragment totalnog praxisa, koji ga može prikrivati, ili što više izigrati. Nije uvijek lako razlikovati ovaj parcijalni revolucionarni praxis od reformističkog praxisa koji prihvaća »realitet« (proizvodne odnose kao datosti) i njima se podvrgava, umjesto da se oslanja na njih, tj. na njihove kontradikcije, da bi ih transformirao.

c) *Spoznaja kao praksa* (kao ona koja svoj razlog i sadržaj ima u praxisu) i obratno, *praksa kao intervencija i inkarnacija spoznaje.*

Spoznaja nema ništa od apstraktne aktivnosti. Premda ona ne ide bez teorije i koncepta, ukoliko može postojati konflikt (u njihovom dijalektičkom jedinstvu, tj. plodnom konfliktu) između teorije i prakse, teorijska spoznaja ne odvaja se od praxisa. Ona je njegov integralni dio.

»Najčišća« spoznaja koristi tehnike i jedno, materijalno ili formalno, oruđe. Ona je dakle neodvojiva od proizvodnih snaga — društvenih oblika organizacije i podjele rada — političkih formi koje sankcioniraju i orijentiraju društvene forme organizacije. Tako su temelj i još više *sadržaj* naučne objektivnosti, društveni (znači relativni do izvjesnog stupnja). Reći da je nauka objektivna, znači reći da je nauka dio praxisa. Takav sektor spoznaje razvija se samo ukoliko služi

potrebe i interese određene i dosta široke društvene grupe (klase ili klasne frakcije, zemlje, društveni i politički režim), čak ako su teorijske osnove već davno postavljene.[1]

d) *Politička praksa,* na planu globalnog društva a koja je ipak samo jedan nivo praxisa u etapi postanka, tako da se nju nema pravo fetišizirati. Ako je »politička praksa« (trenutno) demantirala Marxove ideje o totalnoj revoluciji, odumiranju države i cilju političke prakse, čisti je empirizam utemeljiti ovu konstataciju kao definitivnu istinu; u isto vrijeme to znači »ideologizirati« marksizam koji je želio biti radikalna kritika ideologije. Ovaj stav istovremeno potvrđuje marksizam kao zahtjev radikalne kritike. Ideologija je dio političke prakse, ali praxis sadrži društvenu istinu ideologije, politike, države.

e) *Repetitivna praksa,* neophodan fond, istovremeno nesmanjiv (nemoguć da se ukine) i smanjiv (takav kakvog se može beskrajno smanjivati), svakidašnjice. Ona se analizira prema različitim tipovima ponavljanja (mehaničkim, periodičkim, cikličkim itd.).

f) *Inventivna* (stvaralačka praksa) *praksa* izbija iz repetitivne prakse. Odsad možemo razlikovati stvaralačku praksu materijaliziranih djela i stvaralačku praksu prakse, tj. modifikacija u ljudskim odnosima (računajući etiku).

g) *Specifične prakse,* nejednake u tehničnosti i u prodiranju u nesavladano područje, prakse zvanja i zanimanja koji djeluju na prirodnu ili ljudsku »materiju«: odgojitelji, liječnici, umjetnici, arhitekti, sindikalisti, seljaci itd. U ovoj kategoriji bilježimo društvenu praksu ograničenih grupa (grupiranje prema sklonosti ili susjedstvu, naučna društva, kazališne trupe i određene »javne« grupe, itd.), koje podržavaju i nose pojedinca sposobnog invenciji, sve dok im on ne pobjegne ili ga one same ne izdaju. Na tom nivou, povijest može zavisno od slučajeva i situacija postati najunutarnjija (preuzeta na teret) ili najvanjskija (odgurnuta u ravnodušnost).

---

[1] Najnoviji primjer: teorija informacije ima polaznu točku u telekomunikacijama i prenošenju telegrafskih poruka putem opće ugovorenog koda. Zakon Zipf otkrio je davno prije Zipfa Estoup ispitujući rad stenodaktilografa. Ove velike teorije razvile su se tek s radiom i naročito televizijom.

Ove ograničene prakse upućene su jedne drugima i njihovoj cjelini: postojećoj globalnoj praksi. Kroz grupe moguće je shvatiti fragmentiran totalitet; i to je možda najbolji pristupni put, koji prolazi između prakticizma i spekulacije. Taj prijelaz iz fragmentarnog u totalno ipak se ne odvija bez teškoća, kao što pokazuje pažljivo čitanje magistralnog djela što i dalje ostaje Marxov *Kapital*.

h) U vezi s pojmom praxisa, analiza svakidašnjice otkriva više formata. Ne nalazimo ovdje samo različite forme repeticije i začetke mogućeg stvaranja. Prepoznajemo utilitarnu i fetišističku praksu, onu koja manipulira stvarima na nivou analitičkog razuma (koji prikriva kontradikcije i rastavlja dijalektičke pokrete u definirane i izolirane »elemente«). Ovdje vidimo na djelu empirijsku misao koja vjeruje u robe i u novac kao stvari. Empirijska svijest ovdje uzima stvari i predmete izvan aktivnosti i društvenih odnosa. Ona tu brka proizvode i djela, stvari i predmete, ne brinući se o elementarnim analitičkim distinkcijama (premda postupa prema zakonima logike i analitičkog razuma koji su također i zakoni banalnog govora i svakodnevnog jezika). Empirijska svijest prihvaća kao ciljeve sredstva: dobra, novac, robu, kapital. Mirne savjesti ona opravdava fetišizam. Ona se uspostavlja na tom nivou: realitet, neposredni pozitivitet (prividan), dopuštene potrebe, predodžbe i simbolizmi. Na tom nivou nameću se bez prekida dopuštene predodžbe, neprepoznate i neprepoznatljive, kao rezultati povijesti i funkcije globalnog društva. Fragmentarna praksa, nesvjesna svoje veze s totalitetom, bazirana na parceliranoj podjeli rada i klasnim odnosima (a ovi su sami nepriznati, tj. i osumnjičeni i stavljeni u zagrade), smatra se u isto vrijeme čvrstom i jasnom zbiljom.

Upravo to »stvarno«, »pozitivno«, »praktičko«, potresa i rastvara (u najmanju ruku na teorijskom planu, na planu koncepata) kritiku svakidašnjeg života, najavljujući *mogućnost njene radikalne metamorfoze*. Kritika postavlja najprije problem: »Što održava to stvarno i čini da se ono pojavi kao čvrsta i valjana stvarnost?« Ona se dakle prije svega odnosi na predodžbe i efikasne simbole u krilu tog prividnog »stvarnog«.

H. Lefebvre: *»Critique de la vie quotidienne II«*, Paris 1961, str. 234—245. Prevela *B. Cvjetičanin.*

FORMALNOLOGIČKI PRINCIP IDENTITETA

Princip identiteta u starometafizičkom smislu jest osnovni princip starog nazora: a=a. Svaka stvar jednaka je samoj sebi. Sve je bilo postojano. Sunčev sustav, zvijezde, organizmi. Prirodoznanstvo je opovrglo taj princip u svakom pojedinačnom slučaju, korak po korak; ali na području teorije on još živi, i pristaše staroga još ga uvijek suprotstavljaju novome: »Neka stvar ne može biti istovremeno i ona sama i neka druga.« Pa ipak je novija prirodna nauka u pojedinosti dokazala činjenicu da istiniti konkretni identitet uključuje u sebi različitost, mijenu (vidi gore). Kao i sve ostale metafizičke kategorije apstraktni identitet zadovoljava u dnevnom životu gdje susrećemo sitne razmjere i kratka vremenska razdoblja. Granice u kojima on zadovoljava različite su u svakom pojedinačnom slučaju i određene su prirodom objekta — u planetnom sustavu gdje se za obične astronomske račune može bez praktički značajne pogreške uzeti elipsa kao temeljni oblik, granice su mnogo šire nego za nekog kukca koji dovršava svoju preobrazbu u nekoliko sedmica. (Navesti druge primjere, npr. promjene vrsta, koje traju tisućljeća.) Ali za prirodnu nauku, koja uopćava, apstraktni je identitet potpuno nedovoljan, čak i za svaku pojedinu njezinu granu. Pa iako je apstraktni identitet dosad uglavnom praktički odstranjen, ipak on u pogledu teorije još vlada glavama, i većina prirodoslovaca zamišlja da su identičnost i različitost nepomirljive suprotnosti, a ne da su to jednostrani polovi koji predstavljaju nešto istinito samo u svom uzajamnom djelovanju, u uključivanju različitosti u identitet.

F. Engels: *»Dijalektika prirode«*, str. 169.

A o razvoju da i ne govorimo.[1] što se dalje fiziologija razvija to važnije postaju za nju ove neprekidne, neizmjerno sitne promjene, to važnije, dakle, za nju postaje proučavanje

[1] U visini ovog odlomka, na rubu, nalazi se u rukopisu bez oznake smještavanja, ovaj Engelsov dodatak, koji je potcrtan: »A o razvitku vrsta da i ne govorimo.«

različitosti *unutar* identičnosti. I staro apstraktno formalno stanovište identiteta — koje smatra organsko biće kao nešto naprosto sa sobom identično, konstantno — zastaruje. Usprkos tome i dalje se održava na njemu zasnovan način mišljenja sa svojim kategorijama. Ali u realnosti ne postoji identičnost kao takva ni u anorganskoj prirodi. Svako je tijelo izloženo neprestanim mehaničkim, fizikalnim i kemijskim utjecajima, koji ga stalno mijenjaju, modificiraju njegov identitet. Apstraktna identičnost i njezina suprotnost u odnosu prema različitosti umjesna je jedino u matematici — apstraktnoj nauci koja se bavi razumskim konstrukcijama bez obzira na to da su i one odraz realnosti. Ali i tu se identičnost neprestano »dokida«. (Hegel, Enciklopedija, I, 235.) Činjenica da identičnost sadržava u sebi različitost izriče se *u svakoj rečenici* u kojoj je predikat nužno različit od subjekta: *ljiljan je biljka, ruža je crvena,* gdje ili u subjektu ili u predikatu postoji nešto što predikat ili subjekt ne obuhvaća. (Hegel, str. 231.) Razumije se samo po sebi da se *identičnost sa samim sobom* već unaprijed mora dopunjavati *razlikovanjem od svega ostaloga.*

F. Engels: *»Dijalektika prirode«*, str. 168.

DIJALEKTIČKO TUMAČENJE SUDA[1]

Dijalektička logika, suprotno staroj čisto formalnoj logici, ne zadovoljava se time da nabraja i bez veze reda jedan do drugoga oblike kretanja mišljenja, tj. različite oblike sudova i zaključivanja. Naprotiv, ona izvodi te oblike, jedan iz drugoga, ona ih jedan drugome subordinira (podređuje), mjesto da ih koordinira, ona razvija više oblike iz nižih. Hegel u skladu s poddiobom čitave logike svrstava sudove ovako:

1. sud realnog postojanja *(das Daseins)*, najjednostavniji oblik suda, koji potvrđuje ili odriče pojedinoj stvari neko opće svojstvo (pozitivan sud: ruža je crvena; negativan: ruža nije modra; beskonačan: ruža nije deva);

2. sud refleksije, koji određuje neki odnos subjekta, neku relaciju (singularni sud: ovaj je čovjek smrtan; partikularni:

[1] Vidi Lenjinovu skicu »K pitanju o dijalektici.«

neki, ili mnogi ljudi su smrtni; univerzalni: svi su ljudi smrtni, ili čovjek je smrtan);

3. sud nužnosti, koji izriče neku supstancijalnu određenost o subjektu (kategorički sud: ruža je biljka; hipotetički sud: ako Sunce izlazi, tada je dan; disjunktivni: lepidosiren je riba ili vodozemac);

4. sud pojma, koji o subjektu izriče koliko on odgovara svojoj općoj prirodi, ili, kako Hegel kaže, svome pojmu (asertorički sud: ova je kuća loša; problematički: ako je neka kuća takva i takva, tada je ona dobra; apodiktički: kuća, građena tako i tako dobra je).

1. *skupinu sačinjavaju pojedinačni sudovi,* 2. i 3. *skupinu — posebni sudovi,* 4. *skupinu — opći sudovi.*

Ma koliko je čitanje toga suhoparno, i ma koliko se u prvi mah činila izvještačena ta klasifikacija sudova, ipak će unutrašnja istinitost i nužnost te grupacije postati očita svakome tko prouči genijalno razvijanje ove teme u Hegelovoj velikoj Logici. (Werke, V, str. 63—115.) A koliko je ta grupacija osnovana ne samo u zakonima mišljenja, nego također i u zakonima prirode, pokazat ćemo na primjeru koji je veoma dobro poznat, ali ne u vezi s tom temom.

Da trenje proizvodi toplinu, bilo je poznato iz prakse već prethistorijskim ljudima, kad su izumili — možda već pred 100.000 godina — kako se trenjem dobiva vatra, a još prije kako se trenjem griju hladni dijelovi tijela. Ali od toga do otkrića da je trenje uopće izvor topline prošlo je tko zna koliko tisućljeća. Kako bilo da bilo, nastalo je vrijeme kad se čovječji mozak dovoljno razvio da izreče sud: *trenje je izvor topline,* sud realnog postojanja, i to pozitivan sud.

Prošla su dakle tisućljeća, dok nisu 1842. Mayer, Joule i Colding istražili odnose između tog specijalnog procesa i drugih sličnih procesa otkrivenih u međuvremenu, tj. istražili su njegove najbliže osnovne uvjete i formulirali ovakav sud: svako *mehaničko kretanje sposobno je da se putem trenja pretvori u toplinu.* Tako mnogo vremena i uz to enormno mnoštvo empiričkog znanja bilo je potrebno da bismo u spoznavanju predmeta napredovali od spomenutog pozitivnog suda realnog postojanja i došli do tog univerzalnog suda refleksije.

No sad su stvari krenule brzo naprijed. Već tri godine kasnije mogao je Mayer, bar po suštini stvari, uzdići sud refleksije na stupanj na kojem i danas vrijedi: *svaki oblik kretanja sposoban je i prinuđen da se u uvjetima, određenim za svaki slučaj, izravno ili neizravno pretvara u bilo koji drugi oblik kretanja.* To je sud pojma i uz to apodiktički — najviši oblik uopće.

To, dakle, što se kod Hegela pojavljuje kao razvoj mislenog oblika suda, ovdje nam se otkriva kao razvoj naših teoretskih na *empiriji* zasnovanih znanja o naravi kretanja uopće. A to pak dokazuje da se zakoni mišljenja i zakoni prirode nužno međusobno podudaraju, ako su samo ispravno upoznati.

Prvi sud možemo označiti kao sud pojedinačnosti: registrira se pojedinačna činjenica da trenje proizvodi toplinu. Drugi sud možemo označiti kao sud posebnosti: poseban oblik kretanja, mehaničko kretanje, pokazalo je svojstvo da u posebnim prilikama (trenjem) prelazi u drugi posebni oblik kretanja, u toplinu. Treći sud je sud općenitosti: svaki oblik kretanja pokazao se sposoban i prinuđen da se pretvara u bilo koji drugi oblik kretanja. Time je zakonu dan posljednji izraz. Nova otkrića mogu mu dati nove potvrde, bogatiji sadržaj, ali samom zakonu kako je ovdje izražen ne možemo ništa više dodati. U svojoj općenitosti, u kojoj su oblik i sadržaj jednako opći, on se više ne da proširiti; on je apsolutno prirodni zakon.

Na žalost stvar zapinje kod oblika kretanja bjelančevina, tj. života, dok nam god ne bude moguće da proizvedemo bjelančevinu.

F. Engels: *»Dijalektika prirode«*, str. 176—177.

HISTORIČNOST MIŠLJENJA I NAUKE O MIŠLJENJU

Ekonomske kategorije samo su teorijski izrazi, apstrakcije društvenih odnosa proizvodnje. G. Produhon, uzimajući kao pravi filozof stvari naopako, vidi u stvarnim odnosima samo otjelovljenje tih kategorija, tih principa, koji su, kao što još kaže G. Proudhon, filozof, drijemali u krilu »bezličnog uma čovječanstva«.

G. Proudhon, ekonomist, shvatio je sasvim dobro da ljudi izrađuju sukno, platno, svilene materije pod određenim odno-

sima proizvodnje. Ali ono što nije shvatio jest da su ti određeni društveni odnosi proizvodi ljudi kao i sukno, i platno itd. Društveni odnosi tijesno su skopčani s proizvodnim snagama. Stječući nove proizvodne snage, ljudi mijenjaju svoj način proizvodnje, a mijenjajući način proizvodnje, način na koji podmiruju svoje životne potrebe, mijenjaju i sve svoje društvene odnose. Ručni mlin dat će vam društvo s feudalnim gospodarima, parni mlin društvo s industrijskim kapitalistima. Ali isti ljudi koji društvene odnose uređuju prema načinu svoje materijalne proizvodnje proizvode i principe, ideje, kategorije prema svojim društvenim odnosima.

Tako su te ideje, te kategorije, malo vječite kao i odnosi koje izražavaju. One su *historijski i prolazni proizvodi.*

K. Marx: »*Bijeda filozofije*«, Kultura, Beograd 1946, str. 94. Preveli *M. Pijade* i *R. Čolaković.*

Teoretsko je mišljenje svake epohe, pa dakle i naše, historijski produkt koji u različita vremena poprima veoma različite oblike i prema tome veoma različit sadržaj. Nauka o mišljenju dakle je, kao i svaka druga nauka, historijska nauka, nauka o historijskom razvoju čovječjeg mišljenja. A to je važno i za praktičnu primjenu mišljenja na empirijska područja. Jer, prvo, teorija zakona mišljenja nije nipošto neka jednom zauvijek ustanovljena »vječna istina«, kako to filistarska pamet zamišlja kod riječi logika. I sama je formalna logika od Aristotelovih vremena do danas poprište žestokih prepiraka. Pogotovu su dijalektiku dosada tačnije istraživala samo dva mislioca, Aristotel i Hegel. Za današnju prirodnu nauku upravo je dijalektika najvažniji oblik mišljenja, jer jedino ona pruža analogiju i time metodu za objašnjavanje razvojnih procesa u prirodi, objašnjenje sveopćih uzajamnih veza, za objašnjenje prijelaza iz jednog područja istraživanja u drugo.

F. Engels: »*Dijalektika prirode*«, str. 21.

MATEMATIKA I STVARNOST

Kao i sve ostale nauke i matematika je nastala iz čovjekovih *potreba:* iz mjerenja zemljišta i sadržaja posuda, iz

izračunavanja vremena i iz mehanike. Ali i tu, kao i u svim područjima mišljenja, zakoni, izvučeni iz stvarnog svijeta, bivaju na izvjesnom stupnju razvitka odvojeni od stvarnog svijeta, bivaju mu protivrječni kao nešto samostalno, kao zakoni koji dolaze izvana, prema kojima svijet treba da se upravlja. Tako je to išlo u društvu i u državi, pa se isto tako, a ne drukčije, i *čista* matematika poslije *primjenjuje* na svijet, mada je uzeta baš iz toga svijeta i predstavlja samo jedan dio oblika iz kojih je svijet sastavljen — pa se upravo *samo zbog toga* i može uopće primjenjivati na njega.

F. Engels: »*Anti-Dühring*«, str. 54.

Ali u čistoj se matematici razum nipošto ne bavi samo svojim vlastitim tvorevinama i imaginacijama. Pojmovi broja i geometrijskog lika uzeti su iz stvarnog svijeta, a ne s neke druge strane. Deset prstiju, na kojima su ljudi naučili brojiti, dakle vršili prvu aritmetičku operaciju, sve su drugo samo ne slobodna tvorevina razuma. Za brojenje su potrebni ne samo predmeti koji se dadu brojiti nego je potrebna već i sposobnost da se pri promatranju tih predmeta apstrahiraju sve njihove druge osobine osim broja njihova — a ta je sposobnost plod dugog historijskog, empiričkog razvitka. Kako pojam broja, tako je i pojam geometrijskog lika uzet isključivo iz vanjskog svijeta, a nije ga u glavi rodilo čisto mišljenje. Morale su postojati stvari koje su imale oblike i čije je oblike čovjek uspoređivao prije nego što je mogao doći do pojma geometrijskog lika. Predmet čiste matematike jesu prostorni oblici i količinski odnosi stvarnog svijeta, dakle, veoma realna materija. Što se ta materija javlja u veoma apstraktnom obliku, to može samo površno prikriti njeno porijeklo iz vanjskog svijeta.

F. Engels: »*Anti-Dühring*«, str. 53.

DIJALEKTIČKI MATERIJALIZAM I POSEBNE NAUKE

Prirodoslovci misle da će se osloboditi filozofije na taj način da je ignoriraju ili psuju. Ali kako se oni ne mogu ni maknuti bez razmišljanja, i kako su za mišljenje nužne logičke kategorije, to oni te kategorije nekritički uzimaju bilo iz

prosječne svijesti tzv. obrazovanog čovjeka, kojom vladaju ostaci davno preživjelih filozofija, bilo iz odlomaka one filozofije koju su bili obavezni slušati na sveučilištu (a to su ne samo odlomci nego također i zbrka nazora takvih ljudi koji pripadaju rajrazličitijim i obično najgorim školama), bilo iz nekritičkog i nesistematskog čitanja svakovrsne filozofske literature. Tako oni robuju filozofiji, i to na žalost, većinom najgoroj. I baš oni koji najviše grde filozofiju robuju upravo najgorim vulgariziranim preostacima najgorih filozofija.

F. Engels: »*Dijalektika prirode*«, str. 164.

MARXOVE TEZE O FEUERBACHU

1

Glavni nedostatak svega dosadašnjeg materijalizma — uključujući i Feuerbachov — jest to što se predmet, stvarnost, osjetilnost uzima samo u obliku *objekta* ili u obliku *promatranja*[1] a ne kao *ljudska osjetilna djelatnost, praksa*, ne subjektivno. Stoga se desilo da je *djelatnu* stranu, nasuprot materijalizmu, razvio idealizam — ali samo apstraktno, jer idealizam, naravno, ne poznaje stvarnu, osjetilnu djelatnost kao takvu. Feuerbach hoće osjetilne objekte koji se stvarno razlikuju od mislenih; ali samu ljudsku djelatnost ne shvaća on kao *predmetnu* djelatnost. Zato on u »Biti kršćanstva« samo teorijsku djelatnost smatra za pravu ljudsku djelatnost, dok praksu shvaća i fiksira samo u njenom prljavo-judejskom. obliku pojavljivanja. Zato on ne razumije značaj »revolucionarne«, praktično-kritičke djelatnosti.

2

Pitanje je li ljudskom mišljenju svojstvena predmetna istina — nije pitanje teorije, nego praktično pitanje. Čovjek mora u praksi dokazati istinu, tj. stvarnost i moć, ovostra-

[1] U originalu teksta tu je riječ »die Anschauung«. U dosadašnjim je prijevodima taj pojam preveden sa »kontemplacija«, što je sasvim tačan prijevod. Ja sam preveo našom riječi »promatranje«, da ne bi termin »kontemplacija« doveo čitaoca u zabludu.

nost svog mišljenja. Spor o stvarnosti ili nestvarnosti mišljenja koje se izoliralo od prakse čisto je skolastičko pitanje.

3

Materijalističko učenje da su ljudi proizvod okolnosti i odgoja, da su izmijenjeni ljudi dakle proizvod drugih okolnosti i promijenjenog odgoja, zaboravlja da baš ljudi mijenjaju okolnosti i da sam odgojitelj mora biti odgojen. Stoga ono nužno dovodi do toga da društvo dijeli na dva dijela, od kojih jedan stoji iznad društva. (Na primjer kod Roberta Owena.)

Podudaranje mijenjanja okolnosti i ljudske djelatnosti može se shvatiti i racionalno razumjeti samo kao revolucionarna praksa.

4

Feuerbach polazi od činjenice religioznog samootuđivanja, udvajanja svijeta na jedan religiozan, zamišljen, i jedan stvaran svijet. Njegov posao sastoji se u tome da religiozni svijet svede na njegovu svjetsku osnovicu. On predviđa da poslije dovršenja tog posla glavno još ostaje da se uradi. Naime, činjenica da se svjetska osnovica odiže od same sebe i da se kao samostalno carstvo fiksira u oblacima može se objasniti samo time što je ta svjetska osnovica pocijepana u sebi i protivrječna u sebi. Prema tome, treba nju samu najprije razumjeti u njenoj protivrječnosti, a zatim je praktično revolucionirati uklanjanjem te protivrječnosti. Pošto je, na primjer, otkriveno da zemaljska porodica čini tajnu svete porodice, mora se prva teorijski kritizirati i praktično preobraziti.

5

Feuerbach, nezadovoljan *apstraktnim mišljenjem,* apelira na *osjetilno promatranje;* ali on osjetilnost ne shvaća kao praktičnu ljudsku osjetilnu djelatnost.

6

Feuerbach svodi religioznu suštinu na ljudsku suštinu. Ali ljudska suština nije neki apstraktum koji je svojstven poje-

dinačnom individuumu. U svojoj stvarnosti ona je sveukupnost društvenih odnosa.

Feuerbach koji ne ulazi u kritiku te stvarne suštine, primoran je stoga:

1. apstrahirati historijski tok i fiksirati religiozno osjećanje za sebe, kao i pretpostavljati apstraktni — *izolirani* — ljudski individuum;

2. zato kod njega ljudska suština može biti shvaćena samo kao »vrsta«, kao unutrašnja, nijema općenitost koja te mnoge individuume ujedinjuje samo *prirodnim* sponama.

7

Feuerbach stoga ne vidi da je samo »religiozno osjećanje« *društveni proizvod* i da apstraktni individuum kojega on analizira u stvarnosti pripada određenom društvenom obliku.

8

Društveni život je u suštini *praktičan*. Sve misterije koje navode teoriju na misticizam nalaze svoje racionalno rješenje u ljudskoj praksi i u razumijevanju te prakse.

9

Najviše do čega dospijeva *promatrački* materijalizam, tj. materijalizam koji ne shvaća osjetilnost kao praktičnu djelatnost jest promatranje pojedinih individuuma u »građanskom društvu«.

10

Stajalište starog materijalizma jest »građansko« društvo; stajalište novoga je *ljudsko* društvo ili podruštvovljeno čovječanstvo.

11

Filozofi su svijet samo različito *tumačili,* ali radi se o tome da se on *izmijeni.*

Napisao K. Marx u proljeće 1845. Prvi put objavio F. Engels 1888. kao dodatak posebnom izdanju svoga djela »Ludwig Feuerbach«.
K. Marx: *»Teze o Feuerbachu«*. Preveo *P. Vranicki.*

LENJINOVA SKICA »K PITANJU O DIJALEKTICI«

Razdvajanje jedinstvenoga i spoznaja njegovih protivrječnih dijelova (usp. citat iz Filona o Heraklitu u početku III dijela »O spoznaji« lasalovskog Heraklita) jest *suština* (jedna od »suština«, jedna od osnovnih, ako ne osnovno svojstvo ili crta) dijalektike. Upravo tako postavlja pitanje i Hegel. (Aristotel se u svojoj »Metafizici« neprestano *bori* oko toga i s Heraklitom, odnosno s heraklitovskim idejama.)

Pravilnost te strane sadržaja dijalektike treba provjeriti historijom nauka. Na tu stranu dijalektike obično (na primjer kod Plehanova) ne obraćaju dovoljno pažnje: istovjetnost suprotnosti uzima se kao suma *primjera* (»na primjer, zrno«; »na primjer, prvobitni komunizam«; isto kod Engelsa — no to je »radi popularnosti« . . .), a ne kao *zakon spoznaje* (i zakon objektivnog svijeta);

u matematici + i —; diferencijal i integral;
u mehanici djelovanje i protudjelovanje;
u fizici pozitivni i negativni elektricitet;
u kemiji spajanje i disocijacija atoma;
u nauci o društvu klasna borba.

Istovjetnost suprotnosti (možda je tačnije kazati njihovo »jedinstvo«, premda razlika termina »istovjetnosti« i »jedinstvo« ovdje nije naročito bitna; u izvjesnom smislu oboje je tačno) jest priznanje (otkriće) protivrječnih, *uzajamno isključujućih,* suprotnih tendencija u *svim* pojavama i procesima prirode (i duha i društva u *tom broju).* Uvjet spoznaje svih procesa svijeta u njihovu »samokretanju«, u njihovu spontanom razvitku, u njihovu živom životu, jest spoznaja njih kao jedinstva suprotnosti. Razvitak je »borba« suprotnosti. Dvije su osnovne (ili dvije moguće? ili dvije u historiji vidljive?) koncepcije razvitka (evolucije): razvitak kao umanjivanje i uvećavanje, kao ponavljanje, i razvitak kao jedinstvo suprotnosti (razdvajanje jedinstvenog na suprotnosti, koje se uza-

jamno isključuju, i uzajamni odnos među njima). U prvoj koncepciji razvitka ostaje u sjeni *samokretanje*, njegova *pokretačka* sila, njegov izvor, njegov motiv (ili se ovaj izvor prenosi *van* — bog, subjekt itd.). U drugoj koncepciji glavna se pažnja usmjeruje upravo na spoznaji *izvora* »samokretanja«. Prva je koncepcija mrtva, blijeda, suha, druga — životna. *Samo* druga daje ključ k »samokretanju« svega postojećeg; samo ona daje ključ k »skokovima«, k »prekidu postepenosti«, k »prijelazu u suprotnost«, k uništenju staroga i nastanku novoga.

Jedinstvo (poklapanje, istovjetnost, isti učinak) suprotnosti je uvjetno, privremeno, prolazno, relativno. Borba suprotnosti, koje se uzajamno isključuju, jest apsolutna, kao što je apsolutan razvitak, kretanje.

NB: Razlika subjektivizma (skepticizma i sofistike itd.) od dijalektike među ostalim je ta što je u (objektivnoj) dijalektici odnosna (relativna) i razlika između relativnog i apsolutnog. Za objektivnu dijalektiku u relativnom *jest* apsolutno. Za subjektivizam i sofistiku relativno je samo relativno i isključuje apsolutno.

Marx u »Kapitalu« ispočetka analizira ono što je najprostije, obično, osnovno, najmasovnije, najsvakidašnije, ono što se susreće milijardu puta, odnos buržoaskog (robnog) društva: razmjenu roba. Analiza otkriva u toj najprostijoj pojavi (u toj »ćeliji« buržoaskog društva) sve protivrječnosti (odnosno zametak svih protivrječnosti) savremenog društva.

Daljnje izlaganje pokazuje nam razvitak (i rastenje i kretanje) tih protivrječnosti i toga društva u Σ (sumi) njegovih odijeljenih dijelova, od njegova početka do njegova kraja.

Takva mora biti metoda izlaganja (odnosno izučavanja) dijalektike uopće (jer dijalektika buržoaskog društva kod Marxa samo je poseban slučaj dijalektike). Početi od najprostijeg, najobičnijeg, najmasovnijeg itd. *ma s kojim* stavom: lišće drveta je zeleno; Ivan je čovjek; Žućka je pas i t. sl. Već je ovdje (kako je genijalno primijetio Hegel) *dijalektika: posebno jest opće* (usp. Aristoteles: »Metaphysik«, prijevod Schweglera, Bd. II, S. 40. 3. Buch, 4. Kapitel, 8—9: »denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, dass es ein Haus — kuća uopće — gebe ausser den sichtbaren Häusern«). Znači,

suprotnosti (posebno je suprotno općem) istovjetne su: Posebno ne postoji drugačije, nego u toj vezi koja vodi k općemu. Opće postoji samo u posebnom, po posebnom. Svako posebno je (ovako ili onako) opće. Svako opće jest (dio ili strana ili suština) posebnog. Svako opće samo približno obuhvaća sve posebne predmete. Svako posebno nepotpuno ulazi u opće itd., itd. Svako posebno povezano je hiljadama prijelaza s drugim *rodom* posebnih (stvari, pojava, procesa) itd. Već su tu elementi, začeci pojma *nužnosti*, objektivne povezanosti prirode itd. Slučajno i nužno, pojava i suština postoje već tu, jer govoreći: Ivan je čovjek, Žućka je pas. To je list drveta itd. mi *odbacujemo niz* oznaka kao *slučajne*, *odjeljujemo* bitno od pojavnog i suprotstavljamo jedno drugome.

Tako *u svakom* stavu možemo (i treba), kao u »ćeliji« (stanici) razotkriti začetke *svih* elemenata dijalektike, pokazavši na taj način da je čitavoj spoznaji čovjekovoj uopće svojstvena dijalektika. A prirodne nauke pokazuju nam (i to opet treba pokazati na *bilo* kojem najjednostavnijem primjeru) objektivnu prirodu u tim istim njezinim kvalitetima, preobrtanje posebnoga u opće, slučajnoga u nužno, prijelaze, prelive, uzajamnu vezu suprotnosti. Dijalektika i *jest* teorija spoznaje Hegela i marksizma: eto na kakvu »stranu« stvari (to nije »strana« stvari, nego *suština* stvari) nije obratio pažnju Plehanov, a da ne govorimo o drugim marksistima.

Spoznaju na način reda krugova predočuje Hegel (usp. Logiku) — i suvremeni »gnoseolog« prirodnih nauka, eklektik, neprijatelj hegelovštine (koju on nije razumio!) Paul Volkmann (usp. njegovo djelo »Erkenntniss — theoretische Grundzüge«).

»Krugovi« u filozofiji (je li obavezna kronologija s obzirom na lica? Nije!):

Antikna: Od Demokrita do Platona i dijalektike Heraklita.

Preporod: Descartes versus Gassendi (Spinoza?)

Nova: Holbach — Hegel (Kroz Berkeleya, Humea, Kanta). Hegel — Feuerbach — Marx.

Dijalektika kao *živa* mnogostrana (pri vječno uvećavajućem broju strana) spoznaja s neizmjerno mnogo nijansa u svakom položaju, približavanje stvarnosti (s filozofskim sistemom koji raste u cjelini iz svake nijanse) — eto neizmjerno bogatog sadržaja u usporedbi s »metafizičkim« mate-

rijalizmom, čija je osnovna *nesreća* u tome da ne umije primijeniti dijalektiku na Bildertheorie (tj. teoriju odraza, V. P.), na proces i razvitak spoznaje.

Filozofski idealizam je *samo* glupost sa stanovišta grubog, prostog, metafizičkog materijalizma. Obratno, s gledišta *dijalektičkog* materijalizma filozofski je idealizam jednostrano, preuveličano, »überschwengliches« (Dietzgen) razvijanje, naduvanje, napuhavanje jedne od crta, strana — grana spoznaje u apsolut, *otrgnut* od materije, od prirode pretvoren u božanstvo. Idealizam je popovština. Tačno. No filozofski idealizam jest (tačnije i »osim toga«) *put* k popovštini *kroz jednu* od *nijansa* beskonačno složene *spoznaje* (dijalektičkog čovjeka, N B ovaj aforizam).

Spoznaja čovjeka nie ravna linija (odnosno ne ide ravnom linijom), nego kriva linija koja se beskonačno približava redu krugova, spirala. Bilo koji odsječak, odlomak, dio te krive linije može biti pretvoren (jednostavno pretvoren) u samostalnu, cjelovitu pravu liniju, koja (ako se od drveća ne vidi šuma) tada vodi u blato, u površtinu (gdje je *učvršćuje* klasni interes vladajućih klasa). Pravolinearnost i jednostranost, odrvenjelost i okoštalost, subjektivizam i subjektivna sljepoća, voilà — to su gnoseološki korijeni idealizma. A u popovštini (= filozofskom idealizmu), naravno, jesu *gnoseološki* korijeni, ona nije bez osnova, ona je *cvijet bez ploda*, neosporno, ali cvijet bez ploda koji raste na živom drvetu, žive, plodotvorne istinske, moćne, svesilne, objektivne, apsolutne čovječje spoznaje.

V. I. Lenjin: »*Filozofske sveske*«, str. 325—328. Preveo ***P. Vranicki.***

HISTORIJSKI MATERIJALIZAM I OSNOVNA PITANJA MARKSISTIČKE SOCIOLOGIJE

OSNOVNE TEZE MATERIJALISTIČKOG SHVAĆANJA HISTORIJE

U društvenoj proizvodnji svoga života ljudi stupaju u određene, nužne odnose, nezavisne od njihove volje, odnose proizvodnje koji odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga. Cjelokupnost tih odnosa proizvodnje sačinjava ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni oblici društvene svijesti. Način proizvodnje materijalnog života uvjetuje proces socijalnog, političkog i duhovnog života uopće. Ne određuje svijest ljudi njihovo biće, već obrnuto, njihovo društveno biće određuje njihovu svijest. Na izvjesnom stupnju svog razvitka dolaze materijalne proizvodne snage društva u protivrječje s postojećim odnosima proizvodnje, ili, što je samo pravni izraz to, s odnosima vlasništva, u čijem su se okviru dotle kretale. Iz oblika razvijanja proizvodnih snaga ti se odnosi pretvaraju u njihove okove. Tada nastupa epoha socijalne revolucije. S promjenom ekonomske osnove vrši se sporije ili brže prevrat čitave ogromne nadgradnje. Pri promatranju ovakvih prevrata mora se uvijek razlikovati materijalni prevrat u ekonomskim uvjetima proizvodnje, koji se dade konstatirati s tačnošću fizičkih nauka, od pravnih, političkih, religioznih, umjetničkih ili filozofskih, ukratko, od ideoloških oblika u kojima ljudi postaju svjesni toga sukoba i borbom ga rješavaju. Kao što god neki individuum ne ocjenjujemo po onome što on o sebi misli da jest, tako ni o takvoj prevratnoj epohi ne možemo stvarati sud iz njene svijesti, već, naprotiv, moramo tu svijest objašnjavati iz protivrječnosti materijalnog života, iz postojećeg sukoba među društvenim proizvodnim snagama i odnosima proizvodnje. Nikada neka društvena formacija ne propada prije no što budu razvijene sve proizvodne snage, za koje je

ona dovoljno prostrana, i nikad novi, viši odnosi proizvodnje ne nastupaju prije no što se materijalni uvjeti njihove egzistencije nisu već rodili u krilu samog starog društva. Stoga čovječanstvo postavlja sebi uvijek samo one zadatke, koje može riješiti, jer, kad tačnije promatramo, uvijek ćemo naći da se sam zadatak rađa samo tamo gdje materijalni uvjeti za njegovo rješenje već postoje ili se bar nalaze u procesu svoga nastajanja. U općim linijama mogu se azijatski, antički, feudalni i moderni buržoaski način proizvodnje označiti kao progresivne epohe ekonomske društvene formacije. Buržoaski odnosi proizvodnje jesu posljednji antagonistički oblik društvenog procesa proizvodnje, ne antagonistički u smislu individualnog antagonizma, nego antagonizma koji potječe iz društvenih životnih uvjeta individuuma, ali u isti mah proizvodne snage koje se razvijaju u krilu buržoaskog društva stvaraju materijalne uvjete za rješenje tog antagonizma. Zato se tom društvenom formacijom završava prethistorija ljudskog društva.

K. Marx: *Predgovor za »Prilog kritici političke ekonomije«*. K. Marx—F. Engels, Izabrana djela, I, Kultura, 1949, str. 320. Preveo *M. Pijade*.

1. Pod ekonomskim odnosima koje smatramo određujućom osnovom historije društva razumijevamo način na koji ljudi jednog određenog društva proizvode svoja životna sredstva i razmjenjuju između sebe proizvode (ukoliko postoji podjela rada). Tu je dakle sadržana *cjelokupna tehnika* proizvodnje i transporta. Ta tehnika po našem shvaćanju određuje i način razmjene, nadalje raspodjelu proizvoda i time, nakon raspada rodovskog društva, i podjelu na klase, a time i odnose gospodstva i potčinjenosti, dakle državu, politiku, pravo itd. Dalje se pod ekonomskim odnosima razumijevaju geografske osnove na kojoj se oni odigravaju, i stvarno zatečeni ostaci ranijih ekonomskih razvojnih stupnjeva, koji su se zadržali često samo zahvaljući tradiciji i vis inertiae, a naravno i sredina koja izvana okružuje ovaj oblik društva.

Ako je tehnika, kao što vi kažete, najvećim dijelom zavisna od stanja nauke, to je nauka još mnogo više od *stanja* i *potrebe tehnike*. Ako društvo ima neku tehničku potrebu, onda će to djelovati na razvoj nauke više nego deset sveučilišta. Cijela hidrostatika (Torricelli itd.) proizašla je zbog po-

trebe reguliranja planinskih rijeka u Italiji u 16. i 17. stoljeću. O elektricitetu znademo nešto racionalno tek otkako je pronađena njegova tehnička primjena. Na žalost u Njemačkoj su se priviknuli da pišu historiju nauka tako kao da su pale s neba.

2. Mi smatramo da ekonomski uvjeti u posljednjoj instanciji uvjetuju historijski razvitak. Ali i sama rasa je ekonomski faktor. Ali se ovdje ne smiju predvidjeti dvije tačke:

a) Politički, pravni, filozofski, vjerski, literarni, umjetnički itd. razvitak počiva na ekonomskom. Ali svi oni reagiraju jedan na drugi i na ekonomsku osnovu. Nije tačno da je ekonomsko stanje *uzrok*, ono što je *jedino aktivno*, a sve drugo samo pasivna posljedica. Nego postoji uzajamno djelovanje na osnovi ekonomske nužnosti koja se u *posljednjoj instanciji* uvijek probija. Npr. država utječe zaštitnim carinama, slobodnom trgovinom, dobrim i lošim poreskim sistemom, pa čak ni smrtna iscrpenost i impotencija njemačkog malograđanina, proizašla iz ekonomskog bijednog položaja Njemačke od 1648. do 1830, koja se ispoljavala najprije u pijetizmu, a tada u sentimentalnosti i puzavoj zavisnosti od kneževa i plemića, nije bila bez ekonomske posljedice. Ona je bila jedna od najvećih prepreka ponovnom poletu i bila je uzdrmana tek time što su revolucionarni i Napoleonovi ratovi učinili kroničnu bijedu akutnom. Ne postoji, dakle, kako se želi ovdje-ondje komotno predočiti, automatsko djelovanje ekonomskog stanja, nego ljudi sami stvaraju svoju historiju, ali u jednoj danoj sredini, koja ih uvjetuje, na osnovi zatečenih stvarnih odnosa, među kojima su ekonomski, koliko god na njih utječu i ostali politički i ideološki, ipak u posljednjoj instanciji odlučni i čine onu crvenu nit koja jedino vodi do razumijevanja.

b) Ljudi stvaraju sami svoju historiju, ali dosad ne zajedničkom voljom po jednom zajedničkom planu, čak niti u okviru jednog određenog ograničenog društva. Njihove se težnje ukrštaju, te u svim takvim društvima vlada upravo zbog toga nužnost koja ima svoju nadopunu i pojavni oblik u *slučajnosti*. Nužnost koja se ovdje probija kroz sve slučajnosti opet je konačno ekonomska. Ovdje treba uzeti u obzir takozvane velike ljude. To što se jedan takav i upravo taj, u to određeno vrijeme, pojavljuje u danoj zemlji, jest naravno puka slučajnost. Ali ako ga uklonimo, odmah se javlja potražnja za zamjenom, i ta se zamjena nalazi tant bien

que mal, ali najzad nalazi. Što je Napoleon, upravo taj Korzikanac, bio vojnički diktator koji je bio potreban francuskoj republici iscrpenoj vlastitim ratom, to je bio slučaj; ali da bi u nedostatku jednog Napoleona netko drugi bio popunio to mjesto, to je dokazano time što se svaki put našao čovjek čim je bio potreban: Cezar, August Cromwell itd. Ako je Marx otkrio materijalističko shvaćanje historije, Thierry, Mignet, Guizot, svi engleski historičari do 1850. dokazuju da se tome težilo, a otkriće toga istog shvaćanja od strane Morgana dokazuje da je vrijeme bilo zrelo za to shvaćanje, i da je baš *moralo* biti otkriveno.

Tako je i sa svim drugim slučajnostima i prividnim slučajnostima u historiji. Što se područje koje upravo istražujemo više udaljuje od ekonomskog i približava čisto apstraktno ideološkom, to ćemo više naći da ono pokazuje u svom razvoju slučajnosti, to više ide njegova krivulja cik-cak. Ali ako nacrtate srednju os te krivulje, utvrdit ćete da ta os toliko više postaje paralelna s osi ekonomskog razvoja, koliko je dulji promatrani period i što je veća oblast, koju promatramo.

F. Engels: »*Pismo H. Starkenburgu* od 25. januara 1894.« Marx-Engels: »Odabrana pisma«, Kultura, 1955,[1] str. 319—321. Preveo *P. Vranicki.*

Prema materijalističkom shvaćanju historije, određujući je moment u historiji *u posljednjoj instanciji* produkcija i reprodukcija stvarnog života. Ni Marx ni ja nismo nikada tvrdili nešto više. Kad pak netko to izvrće u tom smislu da je ekonomski moment jedini koji određuje, onda on pretvara ovaj stav u apstraktnu, apsurdnu frazu koja ništa ne kaže. Ekonomsko stanje je osnova, ali različiti momenti nadgradnje — politički oblici klasne borbe i njezini rezultati — ustavi koje donosi pobjednička klasa nakon dobivene bitke itd. — pravni oblici, a pogotovu refleksi svih tih stvarnih borba u mozgu učesnika političke, pravne, filozofske teorije, religiozna shvaćanja i njihov dalji razvoj u sisteme dogmi — sve to također utječe na tok historijskih borbi i određuje u mnogim slučajevima pretežno njihov *oblik*. Tu postoji uzajamno djelovanje svih tih momenata, u kojem se konačno ekonomsko kretanje probija kao nužnost kroz sve to mnoštvo slučajnosti (tj. stvari i događaja, čija je međusobna unutra-

[1] Sva dalja pisma citirana su iz ovog izdanja.

šnja veza tako daleka ili se tako teško može dokazati da je možemo smatrati kao da ne postoji, zanemariti je). Inače bi primjena teorije na bilo koji historijski period bila lakša nego rješenje jednostavne jednadžbe prvog stepena.

Mi samo stvaramo svoju historiju, ali prvo pod vrlo određenim pretpostavkama i uvjetima. Među njima su ekonomski konačno odlučujući. Ali i politički itd., čak i tradicija, koja postoji u glavama ljudi, igra ulogu, iako ne odlučujuću. Pruska država je također nastala i dalje se razvijala zahvaljujući historijskim, u posljednjoj instanciji ekonomskim uzrocima. Ali bi se jedva moglo bez pedanterije tvrditi da je između mnogih malih država Sjeverne Njemačke upravo Brandenburg bio određen ekonomskom nužnošću, a ne i drugim momentima (prije svega njegovo zapletanje s Poljskom, posjedovanje Pruske, a time i s međunarodnim političkim odnosima — koji su odlučni i za stvaranje moći austrijske kuće) — da postane velika sila u kojoj se utjelovila ekonomska, jezična, a od reformacije i vjerska razlika između sjevera i juga. Teško bi se ekonomskim uzrocima dalo objasniti, a da čovjek ne postane smiješan, postojanje svake njemačke državice prošlosti i sadašnjosti ili porijeklo visokonjemačkog pomicanja glasova, koje je geografska pregrada, stvorena planinama od Sudeta do Taunusa, proširila do formalnog rascjepa Njemačke.

A drugo, historija se stvara tako da konačni rezultat proizlazi uvijek iz konflikata mnogih pojedinačnih volja, pri čemu opet svaka postaje ono što jest, zahvaljujući mnoštvu posebnih životnih uvjeta; tu dakle postoje bezbrojne snage koje se međusobno ukrštaju, beskrajna grupa paralelograma sila iz kojih proizlazi rezultanta — historijski događaj. Ta se rezultanta, opet, može smatrati proizvodom jedne sile, koja, uzeta kao cjelina, djeluje *nesvjesno* i bezvoljno. Jer, ono što hoće svaki pojedini to mu sprečava svaki drugi, a što iz toga proizlazi jest nešto što nitko nije htio. Tako teče dosadašnja historija kao prirodan proces, a u suštini je također podvrgnuta istim zakonima kretanja. Ali iz toga što pojedinačne volje — od kojih svaka hoće to na što je guraju tjelesna konstitucija i vanjske, u posljednjoj instanciji ekonomske okolnosti (ili njezine vlastite lične ili opće društvene) — ne postižu ono što hoće, nego se stapaju u zajednički prosjek,

u zajedničku rezultantu, iz toga se ipak ne smije zaključiti da su one jednake nuli. Naprotiv, svaka pridonosi rezultanti i utoliko je u njoj obuhvaćena.

F. Engels: »*Pismo J. Blochu* od 21. septembra 1890«, str. 305—306.

Međutim, historija razvitka društva u jednoj se tački bitno razlikuje od historije razvitka prirode. U prirodi — ako ne uzmemo u obzir obratno djelovanje čovjeka na prirodu — samo nesvjesne, slijepe sile djeluju jedna na drugu, i u njihovu uzajamnom djelovanju ispoljava se opći zakon. Ovdje se ne događa ništa što bi imalo namjeravani svjesni cilj — ni bezbrojne prividne slučajnosti koje se mogu zapaziti na površini, ni konačni rezultati koji potvrđuju zakonitost u tim slučajnostima. U historiji društva, naprotiv, svi su akteri sviješću obdareni ljudi, koji djeluju promišljeno ili strasno i teže k određenim ciljevima; ovdje se ništa ne događa bez svjesne namjere, bez cilja koji se hoće postići. Ali ta razlika, ma koliko da je važna za historijsko istraživanje, naročito pojedinih epoha i događaja, ne može nimalo promijeniti činjenicu da tok historije određuju unutrašnji opći zakoni. Jer i tu na površini uglavnom prividno vlada slučajnost, iako svi pojedinci teže svjesno svojim ciljevima. Samo se rijetko događa ono što se htjelo, u većini slučajeva mnoštvo namjeravanih ciljeva prepleće se i uzajamno protivrječi, ili su pak ti ciljevi po sebi već unaprijed neostvarljivi, ili su sredstva nedovoljna. Na taj način sukobljavanje bezbrojnih pojedinačnih volja i pojedinačnih postupaka dovodi u historijskoj oblasti do stanja potpuno analognog onome koje vlada u nesvjesnoj prirodi. — Ciljevi postupaka namjerni su, ali rezultati, koji stvarno iz tih postupaka proizlaze nisu namjerni. A ukoliko na prvi pogled ipak izgleda da ti rezultati odgovaraju namjeravanom cilju, oni naposljetku imaju sasvim druge posljedice nego što su bile namjeravane. Stoga se čini da i historijskim događajima uglavnom vlada slučajnost. A tamo gdje na površini vlada slučaj njime uvijek vladaju unutrašnji, skriveni zakoni, i radi se o tome da se ti zakoni otkriju.

Ljudi stvaraju svoju historiju, ma kako se ona razvijala, na taj način što svaki čovjek teži svojim vlastitim, svjesno namjeravanim ciljevima, a rezultanta tih mnogih volja koje

djeluju u raznim pravcima, i njihova raznovrsnog djelovanja na vanjski svijet — to i jest historija. Važno je, prema tome, i to što ti mnogi pojedinci hoće. Volju određuje strast ili razmišljanje. Ali poluge koje sa svoje strane neposredno određuju strast ili razmišljanje vrlo su različite vrste. To mogu biti koji vanjski predmeti, koje idejne pobude, častoljublje, »oduševljenje za istinu i pravdu«, lična mržnja, a također i čisto individualni hirovi svake vrste. Ali, s jedne strane, vidjeli smo da mnogobrojne pojedinačne volje koje djeluju u historiji postižu većinom sasvim druge rezultate nego što su namjeravani — a često baš suprotne — te su i njihove pobude samo od podređenog značenja za konačni rezultat. S druge strane, nameće se novo pitanje: koje snage pokreću te pobude, kakvi su to historijski uzroci koji se u glavama aktera preobražavaju u takve pobude?

F. Engels: »*Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*«, str. 363—364.

POJAM DRUŠTVENO-EKONOMSKE FORMACIJE

U proizvodnji ljudi ne utječu samo na prirodu, nego i jedan na drugoga. Oni mogu proizvoditi jedino radeći zajedno na određeni način i razmjenjujući svoje radove među sobom. Da bi proizvodili, oni stupaju u određene međusobne veze i odnose, i samo u granicama ovih društvenih veza i odnosa vrši se njihov utjecaj na prirodu, obavlja se proizvodnja.

Prema različnom karakteru sredstava za proizvodnju bit će, naravno, različni i ovi društveni odnosi u koje proizvođači međusobno stupaju i uvjeti u kojima razmjenjuju svoje radove i sudjeluju u cjelokupnom aktu proizvodnje. S pronalaskom novog ratnog oruđa, vatrenog oružja, nužno se izmijenila cijela unutrašnja organizacija vojske, promijenili su se odnosi u kojima pojedinci čine vojsku i mogu djelovati kao vojska, izmijenio se i međusobni odnos raznih vojska.

Društveni odnosi, u kojima pojedinci proizvode, *društveni odnosi proizvodnje mijenjaju se, dakle, i preobražavaju se s promjenama i razvitkom materijalnih sredstava za pro-*

izvodnju, proizvodnih snaga. Odnosi proizvodnje u svojoj cjelini čine ono što se zove društveni odnosi, društvo, i to društvo na određenom, historijskom stupnju razvitka, društvo osobitog karaktera kojim se ono razlikuje od drugoga. *Antičko* društvo, *feudalno* društvo, *buržoasko* društvo jesu takve cjeline odnosâ proizvodnje od kojih svaka za sebe obilježava ujedno zaseban stupanj razvoja u historiji čovječanstva.[1]

K. Marx: *»Najamni rad i kapital«*, Izabrana djela I, Zagreb 1949, str. 66—67.

Prvo, ova teorija je izgradila pojam *društveno-ekonomske formacije.* Uzevši za polaznu tačku činjenicu koja je osnovna za svaku ljudsku zajednicu (obščežitija) — način dobivanja sredstava za život, ona je dovela u vezu s njom one odnose među ljudima, koji se stvaraju pod utjecajem danih načina dobivanja sredstava za život, i u sistemu tih odnosa (»proizvodnih odnosa« prema Marxovoj terminologiji) pokazala je tu *osnovu* društva, koja se zaodjeva političko-pravnim oblicima i određenim strujama društvene misli. Svaki takav sistem proizvodnih odnosa jest, po teoriji Marxa, posebni socijalni organizam, koji ima posebne zakone svoga postanka, funkcioniranja i prijelaza u višu formu, pretvaranje u drugi socijalni organizam. ... Umjesto razlika važnog i nevažnog bila je postavljena razlika između ekonomske strukture društva, kao *sadržaja,* i političke i idejne *forme:* sam pojam ekonomske strukture bio je tačno objašnjen opovrgnućem pogleda prijašnjih ekonomista, koji su vidjeli zakone prirode tamo, gdje je mjesto samo zakonima posebnog, historijski određenog sistema proizvodnih odnosa.

V. I. Lenjin: *»Ekonomski sadržaj narodnjaštva i njegova kritika u knjizi P. Struvea«*, Djela, sv 1, Moskva 1941, str. 390. Preveo *P. Vranicki.*

PRIRODOZNANSTVENI I HISTORIJSKI MATERIJALIZAM

Nešto razumnije, iako je i to također gruba zabluda, jest zamjenjivanje historijskog s prirodoznanstvenim materijali-

---

[1] Vidi također Marxov predgovor *Prilogu kritici političke ekonomije.*

zmom. Ovaj predviđa da ljudi ne žive samo u prirodi nego također i u društvu, da ne postoji samo prirodna znanost, nego i znanost o društvu. Historijski materijalizam uključuje, doduše, prirodoznanstveni, ali ne uključuje prirodoznanstveni historijski materijalizam. Prirodoznanstveni materijalizam vidi u čovjeku prirodno stvorenje koje djeluje sviješću, ali on ne istražuje čime je određena svijest čovjeka unutar ljudskog društva. Tako on prelazi u svoju suštu suprotnost, u ekstremni idealizam, ako se upusti na historijsko područje. On vjeruje u duhovnu čarobnu silu velikih ljudi koji stvaraju historiju; podsjećamo na Büchnerovu zanesenost za Fridricha II i na Haeckelovo obožavanje Bismarcka, udruženo s najsmješnijom mržnjom protiv socijalista. Prirodoznanstveni materijalizam poznaje samo idejne pokretačke sile unutar ljudskog društva.

F. Mehring: »*O historijskom materijalizmu*«, iz knjige »Zur Geschichte der Philosophie«, Berlin 1931, str. 284. Preveo *P. Vranicki.*

KLASNA BORBA KROZ HISTORIJU

Historija svakog dosadašnjeg društva[1] jest historija klasnih borbi.

---

[1] To jest, tačno govoreći, pismeno prenijeta historija. 1847. bila je prethistorija društva, organizacija društva, koja je prethodila svakoj pisanoj historiji, još gotovo nepoznata. Otada je Haxthausen otkrio zajedničko zemljišno vlasništvo u Rusiji. Maurer je dokazao da je ona bila društvena osnova sa koje su sva germanska plemena počela svoj historijski razvitak, a postepeno se pronašlo da su seoske općine sa zajedničkim zemljišnim posjedom bile prvobitni oblik društva od Indije do Irske. Naposljetku je sve ovo okrunio Morgan svojim otkrićem prave prirode rada i njegovog položaja u plemenu, otkrivši time unutrašnju organizaciju tog prvobitnog komunističkog društva u njenoj tipičnoj formi. S raspadanjem tih prvobitnih zajednica otpočinje rascjep društva na posebne i na kraju na antagonističke klase. (Engelsova napomena u engleskom izdanju od 1888. i njemačkom izdanju od 1890.)

Ja sam pokušao da taj proces raspadanja pratim u »Porijeklu porodice, privatnog vlasništva i države«, drugo izdanje, Stuttgart 1886. (Završna rečenica gornje napomene, koja se nalazi samo u engleskom izdanju od 1888.)

Slobodni čovjek i rob, patricij i plebejac, baron i kmet, cehovski majstor[1] i kalfa, ukratko — ugnjetač i ugnjeteni stajali su jedan prema drugom u stalnoj suprotnosti, vodili neprekidnu, čas skrivenu čas otvorenu borbu, borbu koja se uvijek završavala revolucionarnim preobražajem cijelog društva ili zajedničkom propašću klasa koje su se borile.

U ranijim historijskim epohama nalazimo gotovo svuda potpunu podjelu društva na različite staleže, mnogostruko stupnjevanje društvenih položaja. U starom Rimu imamo patricije, vitezove, plebejce, robove; u srednjem vijeku feudalne gospodare, vazale, cehovske majstore, kalfe, kmetove, a uz to još gotovo u svakoj od tih klasa opet posebne stupnjeve.

Moderno buržoasko društvo, koje je proizašlo iz propasti feudalnog društva, nije ukinulo klasne suprotnosti. Ono je stavilo samo nove klase, nove uvjete ugnjetavanja, nove oblike borbe na mjesto starih.

Ali naša epoha, epoha buržoazije, odlikuje se time što je pojednostavila klasne suprotnosti. Cijelo se društvo sve više i više dijeli na dva velika neprijateljska tabora, na dvije velike klase koje stoje neposredno jedna prema drugoj — na buržoaziju i proletarijat.

Iz redova kmetova srednjeg vijeka izašli su slobodni stanovnici prvih gradova; iz tog gradskog stanovništva razvili su se prvi elementi buržoazije.

Otkriće Amerike, otkriće morskog puta oko Afrike stvorili su nov teren buržoaziji koja se uzdizala. Istočnoindijsko i kinesko tržište, kolonizacija Amerike, razmjena s kolonijama, umnožavanje sredstava za razmjenu i roba uopće, dali su trgovini, brodarstvu i industriji dotle neviđeni polet, a s time su ubrzali razvitak revolucionarnog elementa u propadajućem feudalnom društvu.

Dotadašnji feudalni ili cehovski način rada industrije nije više dostizao za potrošnju koja je rasla s novim tržištima. Na njegovo mjesto došla je manufaktura. Cehovske majstore potisnuo je industrijski srednji stalež; podjela rada između različitih korporacija iščezla je pred podjelom rada u pojedinačnoj radionici.

---

[1] Cehovski majstor — tj. punopravni član ceha, a ne šef ceha. (Engelsova napomena u engleskom izdanju od 1888.)

No tržišta su jednako rasla, potražnja je bivala sve veća. Više ni manufaktura nije bila dovoljna. Tada su para i mašine revolucionirale industrijsku proizvodnju. Na mjesto manufakture došla je moderna krupna industrija, na mjesto industrijskog srednjeg staleža došli su industrijski milijunaši, rukovodioci čitavih industrijskih armija, moderni buržuji.

Krupna industrija stvorila je svjetsko tržište koje je bilo pripremljeno otkrićem Amerike. Svjetsko tržište neizmjerno je razvilo trgovinu, brodarstvo, kopneni saobraćaj. Ovaj je razvitak opet još više raširio industriju, a u istoj mjeri u kojoj se širila industrija, trgovina, brodarstvo i željeznice, u istoj mjeri se razvijala buržoazija, uvećavala svoje kapitale i potiskivala u pozadinu sve klase, koje je ostavio srednji vijek.

Tako vidimo kako je sama moderna buržoazija proizvod dugog toka razvitka, niza prevrata u načinu proizvodnje i razmjene.

Svaki taj stupanj razvitka buržoazije bio je praćen odgovarajućim političkim uspjehom.[1] Ona je bila ugnjeteni stalež pod vlašću feudalnih gospodara, naoružana i samoupravna zajednica u komuni[2], ovamo nezavisna gradska republika, onamo treći oporezovani stalež monarhije[3], zatim u vrijeme manufakture protuteža plemstvu u staleškoj ili apsolutnoj monarhiji, uopće glavna podloga velikih monarhija, dok najzad, s postankom krupne industrije i svjetskog tržišta, nije osvojila

---

[1] U engleskom izdanju od 1888. unio je Engels poslije riječi: »uspjehom« — riječi: »ove klase«. *Red.*

[2] »Komune« su se zvali gradovi nastali u Francuskoj čak i prije nego što su bili kadri da od svojih feudalnih gospodara otmu gradsku samoupravu i politička prava kao »treći stalež«. Uopće uzevši, mi smo ovdje kao tipičnu zemlju za ekonomski razvitak buržoazije naveli Englesku, a za njen politički razvitak — Francusku. (Engelsova napomena u engleskom izdanju od 1888.) Ovako su građani talijanskih i francuskih gradova zvali svoju gradsku općinu, pošto su bili otkupili ili izvojevali svoja prva samoupravna prava od feudalnih gospodara. (Engelsova napomena u njemačkom izdanju od 1890.)

[3] U engleskom izdanju od 1888. poslije riječi: »nezavisna gradska republika« dodano je: (kao u Italiji i Njemačkoj), a poslije riječi: »treći oporezovani stalež monarhije« — (kao u Francuskoj). — *Red.*

u modernoj predstavničkoj državi isključivu političku vlast. Moderna državna vlast samo je odbor koji upravlja općim poslovima cijele buržoaske klase.

Buržoazija je u historiji odigrala snažnu revolucionarnu ulogu.

Gdje god je došla na vlast, buržoazija je razorila sve feudalne, patrijarhalne i idilične odnose. Ona je nemilosrdno pokidala šarolike feudalne veze koje su čovjeka vezivale za njegova prirodnog pretpostavljenog, i nije ostavila između čovjeka i čovjeka nikakvu drugu vezu osim golog interesa, osim bezdušnog »plaćanja u gotovu«. Ona je u ledenoj vodi sebičnog računa utopila svete drhtaje pobožnog zanosa, viteškog oduševljenja, malograđanske osjećajnosti. Ona je lično dostojanstvo pretvorila u prometnu vrijednost i na mjesto bezbrojnih poveljama priznatih i izvojevanih sloboda stavila besavjesnu slobodnu trgovinu. Ona je, jednom riječju, na mjesto eksploatacije prikrivene vjerskim i političkim iluzijama stavila otvorenu, besramnu, direktnu, surovu eksploataciju.

Buržoazija je sa svih dotada dostojanstvenih profesija, na koje se gledalo sa strahopoštovanjem, skinula svetačku aureolu. Ona je liječnika, pravnika, svećenika, pjesnika i učenjaka pretvarala u svoje plaćene najamne radnike.

Buržoazija je s obiteljskog odnosa zderala dirljivi sentimentalni veo i svela ga na čisto novčani odnos.

Buržoazija je otkrila, kako je brutalno ispoljavanje snage zbog kojega se reakcija toliko divi srednjem vijeku nalazilo odgovarajuću dopunu u najmlitavijem dembelisanju. Tek je ona pokazala što je ljudska djelatnost u stanju da uradi. Ona je stvorila sasvim drugačija čuda nego što su egipatske piramide, rimski vodovodi i gotske katedrale, ona je izvela sasvim drugačije pohode, nego što su bile seobe naroda i križarski ratovi.

Buržoazija ne može da postoji a da neprekidno ne revolucionira oruđe za proizvodnju, dakle odnose proizvodnje, pa dakle i cjelokupne društvene odnose. A svima prijašnjim industrijskim klasama bio je, naprotiv, prvi uvjet opstanka nepromijenjeno zadržavanje starog načina proizvodnje. Neprekidni prevrati u proizvodnji, neprekidno potresanje svih društvenih odnosa, vječna nesigurnost i kretanje izdvajaju buržoasku epohu prema svima drugima. Ona rastvara sve čvrste, zarđale

odnose sa svima starinskim predodžbama i shvaćanjima koji ih prate; svi novi odnosi zastare prije no što mogu da očvrsnu. Sve što je čvrsto i ustaljeno pretvara se u dim, sve što je sveto oskvrnjuje se, i ljudi najzad bivaju prisiljeni da na svoj životni položaj, na svoje međusobne odnose pogledaju trezvenim očima.

Potreba za sve raširenijim tržištima gdje će prodati svoje proizvode goni buržoaziju preko cijele Zemljine kugle. Svuda ona mora da se ugnijezdi, svuda da se naseli, svuda da uspostavi veze.

Buržoazija je eksploatacijom svjetskog tržišta dala kozmopolitski karakter proizvodnji i potrošnji svih zemalja. Na veliku žalost reakcionara, ona je izvukla nacionalno tlo ispod nogu industrije. Uništene su prastare nacionalne industrije i uništavaju se još i danas. Potiskuju ih nove industrije koje po cijenu života moraju da uvode sve civilizirane nacije, industrije koje više ne prerađuju domaće sirovine, već sirovine koje dolaze iz najudaljenijih područja, i čiji se proizvodi ne troše samo u zemlji, već u isto vrijeme i u svima dijelovima svijeta. Na mjesto starih potreba, zadovoljavanih domaćim proizvodima, stupaju nove koje za svoje zadovoljenje traže proizvode najdaljih zemalja i klimata. Na mjesto stare lokalne i nacionalne samodovoljnosti i ograđenosti stupa svestrani saobraćaj, svestrana uzajamna zavisnost nacija. A kako je u materijalnoj tako je i u duhovnoj proizvodnji. Duhovni proizvodi pojedinih nacija postaju općim dobrom. Nacionalna jednostranost i ograničenost postaje sve više nemoguća, a iz mnogih nacionalnih i lokalnih književnosti stvara se svjetska književnost.

Brzim poboljšanjem svih oruđa za proivodnju, beskrajno olakšanim saobraćajem, buržoazija uvlači u civilizaciju sve, pa i najbarbarskije nacije. Jeftine cijene njenih roba jesu teška artiljerija kojom ona ruši sve kineske zidove, kojom ona i najupornijiu mržnju barbara protiv stranaca prisiljava na kapitulaciju. Ona prisiljava sve nacije da prihvate buržoaski način proizvodnje, ako neće da propadnu; ona ih prisiljava da same kod sebe uvedu takozvanu civilizaciju, tj. da postanu buržuji. Jednom riječju, ona udešava svijet po svom vlastitom liku.

Buržoazija je selo podvrgnula gospodstvu grada. Ona je stvorila ogromne gradove, ona je silno uvećala broj gradskog

stanovništva prema seoskom i tako znatan dio stanovništva otela od idiotizma seoskog života. Kao što je selo učinila zavisnim od grada, tako je ona barbarske i polubarbarske zemlje učinila zavisnim od civiliziranih zemalja, seljačke narode od buržoaskih naroda, Istok od Zapada.

Buržoazija sve više i više savlađuje rastrkanost sredstava za proizvodnju, posjeda i stanovništva. Ona je nagomilala stanovništvo, centralizirala sredstva za proizvodnju i koncentrirala vlasništvo u malo ruku. Nužna posljedica toga bila je politička centralizacija. Nezavisne, gotovo samo savezom povezane provincije s različitim interesima, zakonima, vladama i carinama sabijene su u jednu naciju, jednu vladu, jedan zakon, jedan nacionalni klasni interes, jednu carinsku granicu.

Buržoazija je u svojoj jedva stogodišnjoj klasnoj vladavini stvorila masivnije i kolosalnije proizvodne snage nego sve prošle generacije zajedno. Podvrgavanje prirodnih sila, mašinska proizvodnja, primjena kemije u industriji i ratarstvu, parobrodarstvo, željeznice, električni telegrafi, pretvaranje čitavih dijelova svijeta u oranice, pretvaranje rijeka u plovne, čitava stanovništva koja su nikla iz zemlje — koje je prijašnje stoljeće slutilo, da su takve proizvodne snage drijemale u krilu društvenog rada!

Vidjeli smo dakle: sredstva za proizvodnju i promet, na osnovi kojih se izgradila buržoazija, stvorena su u feudalnom društvu. Na izvjesnom stupnju razvitka tih sredstava za proizvodnju i promet, odnosi u kojima je feudalno društvo proizvodilo i razmjenjivalo, feudalna organizacija poljoprivrede i manufakture, jednom riječju — feudalni odnosi vlasništva nisu više odgovarali već razvijenim proizvodnim snagama. Oni su proizvodnju kočili, umjesto da je unapređuju. Oni su se pretvorili u njene okove. Oni su morali biti raskinuti, i bili su raskinuti.

Na njihovo mjesto došla je slobodna konkurencija s njoj svojstvenom društvenom i političkom strukturom, s ekonomskom i političkom vlašću buržoaske klase.

Pred našim očima nastaje slično kretanje. Buržoaski odnosi proizvodnje i prometa, buržoaski odnosi vlasništva, moderno buržoasko društvo koje je čarobnjački izazvalo tako silna sredstva za proizvodnju i promet nalikuje na čarobnjaka koji više ne može da savlada podzemne sile, koje je dozvao. De-

cenijama je historija industrije i trgovine samo historija popune modernih proizvodnih snaga protiv modernih odnosa proizvodnje, protiv odnosa vlasništva, koji su životni uvjeti buržoazije i njene vladavine. Dovoljno je navesti trgovinske krize koje svojim periodičnim ponavljanjem sve opasnije ugrožavaju opstanak čitavog buržoaskog društva. U trgovinskim krizama redovno se uništava veliki dio ne samo izrađenih proizvoda nego i već stvorenih proizvodnih snaga. U krizama izbija društvena epidemija koja bi svim prijašnjim epohama izgledala kao besmislica — epidemija pretjerane proizvodnje. Društvo se najednom nalazi bačeno natrag u stanje trenutnog barbarstva; glad, opći rat uništenja kao da su mu presjekli sve izvore životnih sredstava; industrija, trgovina izgledaju uništene, a zašto? Zato što društvo ima suviše civilizacije, suviše životnih sredstava, suviše industrije, suviše trgovine. Proizvodne snage koje mu stoje na raspolaganju ne služe više za unapređivanje buržoaske civilizacije[1] i buržoaskih odnosa vlasništva; naprotiv, one su postale odviše silne za te odnose, one su njima zakočene; a čim savladaju tu zakočenost, dovode čitavo buržoasko društvo u nered, ugrožavaju opstanak buržoaskog vlasništva. Buržoaski odnosi postali su preuski da bi obuhvatili bogatstvo koje su stvorili. — Čime buržoazija savlađuje krize? S jedne strane prisilnim uništavanjem mase proizvodnih snaga; s druge strane, osvajanjem novih tržišta i temeljitijom eksploatacijom starih tržišta. Dakle, čime? Time što priprema svestranije i silnije krize, a smanjuje sredstva za sprečavanje kriza.

Oružje kojim je buržoazija srušila feudalizam okreće se sada protiv same buržoazije.

Ali buržoazija nije samo iskovala oružje koje joj donosi smrt; ona je stvorila i ljude koji će to oružje nositi — moderne ratnike, proletere.

U istoj mjeri u kojoj se razvija buržoazija, tj. kapital, u istoj mjeri razvija se i proletarijat, klasa modernih radnika, koji žive samo dotle dok nalaze rada, i koji samo dotle nalaze rada dok njihov rad uvećava kapital. Ti radnici koji moraju da se prodaju po komadu jesu roba kao svaki drugi trgovinski

---

[1] U kasnijim izdanjima, počevši od njemačkog izdanja iz godine 1872, riječ: »buržoaske civilizacije« — izostavljene su. *Red.*

artikl, i zbog toga su jednako izloženi svim slučajnostima konkurencije, svima kolebanjima tržišta.

Rad proletera izgubio je rasprostiranjem strojeva i podjelom rada svaki samostalni karakter, a s time i svaku draž za radnika. On postaje prost dodatak stroju od koga se traži samo pokret ruke, koji je najjednostavniji, najjednoličniji i koji se najlakše nauči, Zato se troškovi koje radnik prouzrokuje ograničavaju gotovo samo na životna sredstva koja su mu potrebna za njegovo izdržavanje i za produženje njegove rase. Međutim, cijena neke robe, pa dakle i rada[1], jednaka je troškovima njene proizvodnje. Zbog toga, što više raste odvratnost rada, to više opada najamnina. I još više. Što više raste primjena strojeva i podjela rada, to više raste i masa rada[2], bilo uvećanjem broja radnih sati, bilo uvećanjem rada koji se zahtijeva za neko određeno vrijeme, ubrzavanje hoda strojeva itd.

Moderna industrija pretvorila je malu radionicu patrijarhalnog majstora u krupnu tvornicu industrijskog kapitalista. Mase radnika, satjerane u tvornice, bivaju organizirane po vojnički. Kao prosti vojnici industrije oni se stavljaju pod nadzor čitave hijerarhije industrijskih podoficira i oficira. Oni nisu samo robovi buržoaske klase, buržoaske države, njih svakog dana i svakog sata porobljava stroj, nadzornik, i prije svega sam pojedini buržuj koji se bavi proizvodnjom. Ovaj despotizam utoliko je sitničaviji, mrskiji, utoliko više izaziva ogorčenje, ukoliko otvorenije proglašava zarađivanje kao svoj jedini cilj.

Ukoliko ručni rad zahtijeva manje vještine i ispoljavanja snage, tj. što se moderna industrija više razvija, to se više rad muškaraca potiskuje radom žena i djece. Za radničku klasu više nemaju društvene važnosti razlike u spolu ili starosti. Postoje još samo radna oruđa koja prema starosti i spolu prouzrokuju različite troškove.

Kad je eksploatacija radnika od strane tvorničara već toliko završena da on dobije u gotovu isplaćenu nadnicu, na

[1] Kasnije je Marx pokazao da radnik ne prodaje svoj rad, nego svoju radnu snagu. Objašnjenje o tome dao je Engels u uvodu Marxovom spisu »Najamni rad i kapital«. *Red.*

[2] U engleskom izdanju od 1888. umjesto riječi: »masa rada« odštampano je — »teret teškog rada«. *Red.*

njega se obaraju drugi dijelovi buržoazije, kućevlasnik, trgovčić, zajmodavac na zaloge itd.

Dosadašnji sitni srednji staleži, sitni industrijalci, trgovci i rentijeri, zanatlije i seljaci, sve te klase srozavaju se u proletarijat, dijelom time što njihov mali kapital nije dovoljan za vođenje krupne industrije, pa podleže konkurenciji većih kapitalista, dijelom time što njihova vještina gubi vrijednost zbog novih načina proizvodnje. Tako se proletarijat regrutira iz svih klasa stanovništva.

Proletarijat prolazi kroz više stupnjeva razvitka. Njegova borba protiv buržoazije počinje s njegovim postankom.

U početku se bore pojedini radnici, zatim radnici jedne tvornice, onda radnici neke grane rada u jednom mjestu protiv pojedinog buržuja koji ih neposredno eksploatira. Oni svoje napade ne upravljaju samo protiv buržoaskih odnosa proizvodnje, oni ih upravljaju i protiv samih oruđa za proizvodnju; oni uništavaju stranu konkurentsku robu, razbijaju strojeve, pale tvornice, pokušavaju da vrate izgubljeni položaj srednjovjekovnog radnika.

Na tome stupnju radnici sačinjavaju masu rastrkanu po cijeloj zemlji i rascjepkanu konkurencijom. Masovnije zbijanje radnika još nije posljedica njihova vlastitog udruživanja, već posljedica udruživanja buržoazije, koja radi postizanja svojih vlastitih političkih ciljeva mora da pokrene cijeli proletarijat i povremeno još može to da uradi. Na tome stupnju, dakle, proletarijat ne vodi borbu protiv svojih neprijatelja. već protiv neprijatelja svojih neprijatelja, protiv ostataka apsolutne monarhije, protiv veleposjednika, protiv neindustrijskih buržuja malograđana. Tako je čitavo historijsko kretanje koncentrirano u rukama buržoazije; svaka pobjeda koja se tako izvojuje pobjeda je buržoazije.

Ali, s razvitkom industrije ne dolazi samo do umnožavanja proletarijata; on se zbija u veće mase, njegova snaga raste i on je jače osjeća. Interesi, životni uvjeti u proletarijatu sve se više ujednačuju, jer stroj sve više briše razlike u radu, a nadnicu gotovo svuda obara na jednako niski nivo. Sve jača konkurencija među samom buržoazijom i trgovinske krize koje otuda proistječu čine da najamnina radnika postaje kolebljivija; sve brže neprekidno poboljšavanje strojeva čini takav njihov životni položaj sve nesigurnijim; sukobi između pojedi-

načnog radnika i pojedinačnog buržuja sve više dobivaju karakter sukoba između dviju klasa. Radnici počinju da stvaraju koalicije[1] protiv buržuja; skupljaju se za održavanje svoje najamnine. Oni zasnivaju čak i trajna udruženja da bi se opskrbili sredstvima za slučaj bunta. Mjestimično, borba se pretvara u pobune.

Od vremena do vremena pobjeđuju radnici, ali samo prolazno. Pravi rezultat njihove borbe nije neposredni uspjeh, nego udruživanje radnika, koje se sve više širi. Tome pomaže porast saobraćajnih sredstava, koja proizvodi krupna industrija i koja dovode u vezu radnike raznih mjesta. Potrebna je, međutim, samo veza pa da se mnoge lokalne borbe koje su svagdje istog karaktera centraliziraju u nacionalnu, klasnu borbu. A svaka klasna borba politička je borba. Udruživanje za što su građanima srednjeg vijeka, s njihovim vicinalnim putovima, bila potrebna stoljeća, moderni proleteri postižu željeznicama za malo godina.

Ovo organiziranje proletera u klasu, a s time u političku partiju, biva opet svakog trenutka razbijano konkurencijom među radnicima. Ali se organizacija neprestano nanovo rađa, jača, čvršća, moćnija. Ona borbom postiže priznanje pojedinačnih interesa radnika u zakonskom obliku, iskorišćujući podijeljenost u krilu same buržoazije. Tako je bilo sa zakonom o desetosatnom radnom danu u Engleskoj.

Sukobi među klasama starog društva uopće mnogostruko pomažu razvitak proletarijata. Buržoazija se nalazi u neprekidnoj borbi: spočetka protiv aristokracije; kasnije protiv dijelova same buržoazije, čiji interesi dolaze u protivrječnost s napretkom industrije; uvijek protiv buržoazije svih stranih zemalja. U svima tim borbama ona je prisiljena da apelira na proletarijat, da traži njegovu pomoć i da ga tako uvlači u politički pokret. Tako ona sama dodaje proletarijatu svoje vlastite elemente obrazovanja,[2] tj. pruža mu oruđe protiv same sebe.

---

[1] U engleskom izdanju od 1888. poslije riječi: »koalicije« dodano je — »(sindikate)«. *Red.*

[2] U engleskom izdanju od 1888. umjesto riječi »svoje vlastite elemente obrazovanja« odštampano je — »svoje vlastite elemente političkog i općeg obrazovanja«. *Red.*

Zatim, kao što smo vidjeli, napredak industrije baca čitave sastavne dijelove vladajuće klase u proletarijat ili ih bar ugrožava u životnim uvjetima. I ovi pružaju proletarijatu masu elemenata obrazovanja.[1]

Naposlijetku, u vrijeme kad se klasna borba približava rješenju, proces raspadanja u okviru vladajuće klase, u okviru cijelog starog društva, uzima tako žestok, tako oštar karakter da se mali dio vladajuće klase nje odriče i priključuje revolucionarnoj klasi, koja u svojim rukama nosi budućnost. I zato, kao što je nekad dio plemstva prešao na stranu buržoazije, tako sada dio buržoazije prelazi na stranu proletarijata, a naročito dio buržuja-ideologa, koji su se uzdigli do teoretskog razumijevanja cjelokupnog historijskog kretanja.

Od svih klasa koje danas stoje prema buržoaziji samo je proletarijat istinski revolucionarna klasa. Ostale klase rastrojavaju se i propadaju s razvitkom krupne industrije, dok je proletarijat njen rođeni proizvod.

Srednji staleži, sitni industrijalac, sitni trgovac, zanatlija, seljak, svi se oni bore protiv buržoazije da bi osigurali od propasti svoj opstanak kao srednjih staleža. Oni dakle nisu revolucionarni, već konzervativni. Oni su, štaviše, reakcionarni, jer hoće da okrenu natrag točak historije. Ako su revolucionarni, onda su to s obzirom na svoj predstojeći prelazak u proletarijat, onda oni ne brane svoje sadašnje, već svoje buduće interese, onda oni napuštaju svoje vlastito stanovište i stavljaju se na stanovište proletarijata.

Lumpenproletarijat, ta pasivna trulež najdonjih slojeva starog društva, bit će djelomično ubačen u pokret proleterskom revolucijom, ali će po čitavom svom životnom položaju radije dopustiti da ih potkupe za reakcionarna rovarenja.

Životni uvjeti starog društva već su uništeni u životnim uvjetima proletarijata. Proleter nema vlasništva; njegov odnos prema ženi i djeci nema više ništa zajedničko s buržoaskim porodičnim odnosom; moderni industrijski rad, moderno robovanje kapitalu, u Engleskoj kao u Francuskoj, u Americi kao u Njemačkoj, oduzelo mu je svaki nacionalni kakakter.

---

[1] U engleskom izdanju od 1888. umjesto riječi: »elemenata obrazovanja« odštampano je — »svježih elemenata prosvjećivanja i napretka«. *Red.*

Zakoni, moral, religija za njega su samo buržoaske predrasude iza kojih se kriju buržoaski interesi.

Sve prijašnje klase koje su osvajale vlast za sebe tražile su da svoj izvojevani životni položaj osiguraju time što su čitavo društvo podvrgavale uvjetima svog načina prisvajanja. Proleteri mogu da osvoje društvene proizvodne snage samo ako ukinu svoj vlastiti dosadašnji način prisvajanja, a time i čitav dosadašnji način prisvajanja. Proleteri nemaju ništa svoje što bi osigurali, oni imaju da razore svaku dosadašnju privatnu sigurnost i privatna osiguranja.

Svi dosadašnji pokreti bili su pokreti manjina ili u interesu manjina. Proleterski pokret je samostalni pokret ogromne većine u interesu ogromne većine. Proletarijat, najniži sloj sadašnjeg društva, ne može da se podigne, ne može da se uspravi a da se ne baci u zrak cijela nadgradnja slojeva koji sačinjavaju službeno društvo.

Borba proletarijata protiv buržoazije spočetka te nacionalna po formi, iako nije i po sadržaju. Razumije se da proletarijat svake zemlje mora ponajprije da svrši sa svojom vlastitom buržoazijom.

Ocrtavši najopćije faze razvitka proletarijata, mi smo pratili više ili manje prikriveni građanski rat u okviru postojećeg društva do one tačke na kojoj on izbija u otvorenu revoluciju i proletarijat nasilnim obaranjem buržoazije zasniva svoju vladavinu.

Svako dosadašnje društvo počivalo je, kako smo vidjeli, na suprotnosti između ugnjetačkih i ugnjetenih klasa. A da bi neka klasa mogla biti ugnjetavana, moraju joj biti osigurani uvjeti u kojima može bar da tavori svoj ropski život. Srednjovjekovni kmet podigao se u kmetstvu do člana komune, kao što se sitni građanin pod jarmom feudalnog apsolutizma podigao do buržuja. Moderni radnik, naprotiv, umjesto da se podiže s napretkom industrije, srozava se sve dublje ispod uvjeta svoje vlastite klase. Radnik postaje pauper, a pauperizam se razvija još brže nego stanovništvo i bogatstvo. Time jasno izlazi na vidjelo da je buržoazija nesposobna da još duže ostane vladajuća klasa društva i da životne uvjete svoje klase nametne društvu kao regulatorni zakon. Ona je nesposobna da vlada, jer je nesposobna da svom robu osigura egzistenciju u samom njegovu ropstvu, jer je prisiljena da ga

sroza u položaj u kome mora da ga hrani, umjesto da on nju hrani. A društvo ne može više da živi pod njom, tj. njen život se više ne podnosi sa društvom. Najbitniji je uvjet za opstanak i vladavinu buržoaske klase nagomilavanje bogatstva u rukama privatnih lica, stvaranje i umnožavanje kapitala. Uvjet kapitala jest najamni rad. Najamni rad počiva isključivo na konkurenciji među radnicima. Napredak industrije, čiji je slijepi i neotporni nosilac buržoazija, na mjesto izoliranja radnika putem konkurencije postavlja njihovo revolucionarno ujedinjavanje putem asocijacije. Tako razvitak krupne industrije izvlači, ispod nogu buržoazije samu osnovu na kojoj ona proizvodi i proizvode prisvaja. Ona prije svega proizvodi svog vlastitog grobara. Njena propast i pobjeda proletarijata podjednako su neizbježne.

K. Marx—F. Engels: »*Manifest komunističke partije*«. Izabrana djela, I, Kultura, 1949, str. 14—26. Preveo *M. Pijade.*

ULOGA SILE U RAZVITKU DRUŠTVA

Sad je jasno kakvu ulogu u historiji igra sila u odnosu prema ekonomskom razvitku. Prvo, svaka se politička sila prvobitno oslanja na neku ekonomsku, društvenu funkciju i pojačava se u onoj mjeri u kojoj se zbog raspadanja prvobitnih zajednica članovi društva pretvaraju u privatne proizvođače, otuđujući se tako još više od lica koja upravljaju općedruštvenim funkcijama. Drugo, kad politička sila postane samostalna prema društvu, kad se pretvori iz sluge u gospodara, ona može djelovati u dva pravca: ili djeluje u istom smislu i pravcu kao i zakoni ekonomskog razvitka, i u tom slučaju među njima nema sukoba, ekonomski razvitak biva ubrzan; ili djeluje u suprotnom pravcu, i tada, osim rijetkih izuzetaka, ekonomski razvitak redovno nadvladava silu. Ti su rijetki izuzeci oni slučajevi osvajanja kad su nekulturniji osvajači iskorijenili ili prognali stanovništvo neke zemlje i opustošili ili pustili da propadnu proizvodne snage s kojima nisu znali šta da počnu. To su, na primjer, učinili kršćani u maurskoj Španiji s najvećim dijelom ustanova za navodnjavanje, na kojima se temeljilo veoma razvijeno ra-

tarstvo i povrtlarstvo kod Maura. Svako osvajanje od strane nekog barbarskog naroda ometa, razumije se, ekonomski razvitak i uništava mnogobrojne proizvodne snage.

F. Engels: »*Anti-Dühring*«, str. 205—206.

DRŽAVA, NJEN POSTANAK, SUŠTINA I ODUMIRANJE

Povećanje proizvodnje u svim granama — stočarstvo, ratarstvo, kućni obrt — osposobilo je ljudsku radnu snagu da proizvodi više proizvoda nego što je potrebno za njeno održanje. Ona je istovremeno i povećavala i dnevnu količinu rada koja je otpala na svakog člana gensa kućne zajednice ili pojedinačne porodice. Postalo je poželjno da se uklopi nova radna snaga. Dobavljao ju je rat; ratne su zarobljenike pretvarali u robove. Prva velika društvena podjela rada sa svojim povećanjem produktivnosti rada, dakle bogatstva, i sa svojim proširenjem područja proizvodnje povlačila je pod danom ukupnošću historijskih uvjeta neminovno za sobom ropstvo. Iz prve velike društvene podjele rada proistekao je prvi veliki rascjep društva u dvije klase: gospodare i robove, izrabljivače i izrabljivane.

F. Engels: »*Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*«, »Naprijed«, Zagreb 1945, str. 147.

Nalazimo, dakle, u grčkom uređenju herojskog doba još u punoj snazi stari gentilni poredak, ali već i početak njegova potkopavanja: očinsko pravo s prijelazom imetka na djecu, čime se pogoduje nagomilavanju bogatstva u porodici, te porodica postaje silom nasuprot gensu; reakcija razlika u bogatstvu na uređenje, pomoću stvaranja prvih zametaka nasljednoga plemstva ili kraljevstva; ropstvo, isprva jedino iz redova ratnih zarobljenika, ali otvarajući već perspektive za porobljavanje vlastitih plemskih, pa čak i gentilnih drugova; stari rat plemena protiv plemena, koji se već izrođuje u sistematsko razbojstvo na kopnu i na moru — da bi se nagrabila stoka, robovi, blago — i u pravi pravcati izvor prihoda; ukratko, bogatstvo se slavi i poštuje kao najveće dobro, a stare gentilne ustanove zloupotrebljavaju da bi se opravdala nasilna otimačina bogatstva. Nedostajalo je još samo jedno:

ustanova koja bi osigurala novostečena bogatstva pojedinaca ne samo protiv komunističkih tradicija gentilnog uređenja, koja bi ne samo posvetila prije toliko prezreno privatno vlasništvo i to posvećenje proglasila najvišom svrhom svekolike ljudske zajednice, nego koja bi snabdjela žigom općedruštvenog priznanja i nove oblike stjecanja vlasništva što se razvijaju jedan za drugim, dakle i sve brže povećanje bogatstva; ustanova koja bi ovjekovječila ne samo nastajuće cijepanje društva u klase nego i pravo posjedujuće klase na izrabljivanje neposjedujuće klase i pravo njene vladavine nad ovom.

I ta se ustanova pojavila. Izumljena je *država!*

F. Engels: »*Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*«, str. 96—97.

Naposljetku, gentilno je uređenje izraslo iz društva koje nije poznavalo unutrašnjih suprotnosti, pa je ono i bilo prilagođeno samo takvome društvu. Ono nije imalo prisilnih sredstava osim javnog mnijenja. No ovdje je nastalo društvo koje se moralo zbog svekolikih svojih ekonomskih životnih uvjeta raspasti na slobodne i robove, na bogataše-izrabljivače i izrabljivane siromahe, društvo koje ne samo što nije moglo opet izmiriti te suprotnosti nego ih je moralo sve više zaoštravati. Takvo je društvo moglo postojati samo ili u trajnoj otvorenoj borbi tih klasa jedne protiv druge, ili pak pod gospodstvom treće sile, koja je, nalazeći se prividno iznad tih klasa u međusobnom sukobu, gušila njihov otvoreni konflikt i dopuštala da se klasna borba odlučuje u najboljem slučaju na ekonomskom području u takozvanom zakonskom obliku. S gentilnim uređenjem je svršeno. Razbila ga je podjela rada i njen rezultat — rascjep društva u klase. Nadomjestila ga je *država*.

F. Engels: »*Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*«, str. 154.

Budući da je država nastala iz potrebe da se klasne suprotnosti drže na uzdi, a jer je istovremeno nastala usred konflikta tih klasa, to je ona u pravilu država najmoćnije, ekonomski vladajuće klase, koja njenim posredstvom i politički postaje vladajuća klasa i tako stječe nova sredstva da drži u podložnosti i da izrabljuje političke klase. Tako je antička država bila prije svega država posjednika robova za podržavanje robova u podložnosti, kao što je feudalna država organ

plemstva za podržavanje kmetova u podložnosti, a moderna reprezentativna država oruđe izrabljivanja najamnog rada po kapitalu. Međutim, ima izuzetno perioda kad su klase koje se bore po svojoj snazi gotovo toliko u ravnoteži da državna vlast kao prividna posrednica dobiva momentalno stanovitu samostalnost nasuprot objema klasama. Tako apsolutna monarhija 17. i 18. stoljeća, koja balansira plemstvo i građanstvo jedno protiv drugoga, tako bonapartizam prvoga, a naročito drugoga francuskog carstva, koji je izigravao proletarijat protiv buržoazije i buržoaziju protiv proletarijata. Najnoviji podvig te vrste, pri kojem vlada i oni nad kojima vlada izgledaju jednako komični, jest novo njemačko carstvo bismarkovske nacije; tu se kapitalisti i radnici balansiraju jedni protiv drugih, a i jednakomjerno varaju u korist propalih pruskih šljivara (Krautjunker).

F. Engels: »*Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*«, str. 157.

Država, dakle, ne postoji od vječnih vremena. Bilo je društava koja su mogla biti i bez nje, koja nisu imala ni pojma o državi i državnoj vlasti. Na određenom stupnju ekonomskog razvoja, koji je bio nužno povezan s cijepanjem društva u klase, tim je rascjepom država postala nužnošću. Približavamo se sada brzim koracima razvojnom stupnju proizvodnje na kojemu opstanak klasa nije samo prestao da bude nužnost nego postaje pozitivnom zaprekom proizvodnje. Te će klase pasti tako neizbježno kao što su prije nastale. S njima neizbježno pada i država. Ono društvo koje na osnovama slobodne i jednake asocijacije nanovo organizira proizvodnju proizvođača premjestit će čitav državni stroj onamo kamo će onda i spadati: u muzej starina, kraj kolovrata i brončane sjekire.

F. Engels: »*Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*«, str. 159.

Sile koje djeluju u društvu djeluju kao i prirodne sile: slijepo, nasilno, razorno, sve dok ih ne upoznamo i ne računamo s njima. Ali čim ih jednom upoznamo i shvatimo njihovu djelatnost, njihove pravce, njihovo djelovanje, jedino od nas zavisi hoćemo li ih sve više podvrgavati svojoj volji i pomoću njih postizati svoje ciljeve. To naročito važi

za današnje moćne proizvodne snage. Dokle god se budemo tvrdoglavo odupirali da razumijemo njihovu prirodu i njihov karakter — a tom se razumijevanju protivi kapitalistički način proizvodnje i njegovi branioci — dotle će te snage djelovati usprkos nama, protiv nas, dotle će one vladati nama, kao što smo to opširno prikazali. Ali čim jednom shvatimo njihovu prirodu, one se u rukama udruženih proizvođača mogu pretvoriti od demonskih gospodara u pokorne sluge. To je isto što i razlika između rušilačke snage elektriciteta u munji i ukroćenog elektriciteta telegrafa i električnog luka, razlika između požara i vatre koja djeluje u čovječjoj službi. Kada se s današnjim proizvodnim snagama bude postupalo u skladu s njihovom najzad upoznatom prirodom, onda će na mjesto društvene anarhije u proizvodnji doći društveno-plansko reguliranje proizvodnje prema potrebama kako cjeline, tako i svakog pojedinca. Time će kapitalistički način prisvajanja, u kome proizvod porobljava najprije proizvođača, a zatim i prisvajača, biti zamijenjen načinom prisvajanja proizvoda koji je zasnovan na samoj prirodi modernih sredstava za proizvodnju: to je, s jedne strane, neposredno društveno prisvajanje proizvoda kao sredstva za održavanje i proširivanje proizvodnje, a s druge strane, neposredno individualno prisvajanje proizvoda kao sredstva za život i za potrošnju.

Pretvarajući ogromnu većinu stanovništva sve više i više u proletere, kapitalistički način proizvodnje stvara silu koja mora izvršiti taj prevrat, ako neće propasti. Prisiljavajući sve više i više da se krupna podruštvovljena sredstva za proizvodnju pretvore u državno vlasništvo, kapitalistički način proizvodnje samo pokazuje put za izvršenje toga prevrata. *Proletarijat zauzima državnu vlast i pretvara sredstva za proizvodnju najprije u državno vlasništvo.* Ali on time ukida i samog sebe kao proletarijat, ukida sve klasne razlike i klasne suprotnosti, pa i državu kao državu. Dosadašnjem društvu koje se kretalo u klasnim suprotnostima bila je potrebna država tj. organizacija odgovarajuće eksploatorske klase radi održavanja vanjskih uvjeta njene proizvodnje, dakle naročito radi nasilnog podvrgavanja eksploatirane klase ugnjetavačkim uvjetima, stvorenima postojećim načinom proizvodnje (ropstvo, kmetstvo ili feudalna zavisnost, najamni rad). Država je bila službeni predstavnik čitavog društva, njegov sažet

izraz u jednoj vidljivoj korporaciji, ali ona je to bila samo utoliko, ukoliko je bila država one klase koja je u svojoj epohi zastupala cijelo društvo: u starom vijeku — država građana-robovlasnika, u srednjem vijeku — država feudalnog plemstva, u naše doba — država buržoazije. Budući da država najzad postaje stvarni predstavnih cijelog društva, čini ona samu sebe suvišnom. Čim ne bude više ni jedne klase koju treba držati u podložnosti, čim s klasnom vladavinom i borbom za individualni opstanak, zasnovanom na dosadašnjoj anarhiji proizvodnje, budu odstranjeni i sukobi i nasilja koji iz njih proizlaze, više neće imati tko da se ugnjetava, i iščezava potreba za naročitom ugnjetavačkom silom, za državom. Prvi akt u kome država doista istupa kao predstavnik cijelog društva — uzimanje u svoje vlasništvo sredstava za proizvodnju u ime društva — ujedno je i njen posljednji samostalni akt kao države. Miješanje državne vlasti u društvene odnose postaje u jednoj oblasti za drugom suvišno i onda samo po sebi prestaje. Na mjesto vladavine nad ljudima dolazi upravljanje stvarima i rukovođenje procesom proizvodnje. Država se ne »ukida«, ona *odumire*. S tog stanovišta treba ocijeniti frazu o »slobodnoj narodnoj državi«, njenu privremenu agitatorsku opravdanost, kao i njenu apsolutno naučnu neodrživost. S tog stanovišta treba također suditi o zahtjevu takozvanih anarhista da se država ukine prekonoć.

Otkako se u historiji pojavio kapitalistički način proizvodnje, otada je preuzimanje cjelokupnih sredstava za proizvodnju od strane društva često lebdjelo pred očima kako pojedinaca, tako i čitavih sekta, kao više ili manje nejasan ideal budućnosti. Ali to je preuzimanje moglo postati moguće i historijski nužno tek kad su postojali stvarni uvjeti za provođenje. Kao i svaki drugi društveni napredak, to preuzimanje ne postaje izvodljivo time što su ljudi uvidjeli da postojanje klase protivrječi pravdi, jednakosti itd., niti naprosto zbog želje da se klase ukinu, već zbog izvjesnih novih ekonomskih uvjeta. Podjela društva u eksploatorsku i eksploatiranu, na vladajuću i podjarmljenu klasu, bila je nužna posljedica prijašnjeg slabog razvitka proizvodnje. Dokle god ukupan društveni rad donosi takav prihod koji samo unekoliko premašuje minimum potreban za oskudnu egzistenciju svih, dakle, dokle god rad zahtijeva čitavo ili gotovo čitavo

vrijeme velike većine članova društva, dotle se to društvo neminovno dijeli na klase. Pored te velike većine koja isključivo kuluči, stvara se klasa koja je oslobođena od neposredno prizvodnog rada i koja se bavi zajedničkim poslovima društva: upravljanjem radom, državnim poslovima, pravosuđem, naukama, umjetnostima itd. Dakle, osnovu podjele na klase čini zakon podjele rada. Ali to ne isključuje da je ta podjela na klase vršena silom i otimačinom, lukavstvom i prijevarom, i da vladajuća klasa, pošto je jednom zajahala, nikad nije propuštala priliku da svoju vladavinu učvrsti na račun radne klase i da upravljanje društvom pretvori u pojačanu eksploataciju masa.

Međutim, ako podjela na klase ima izvjesno historijsko opravdanje, ona ga ima samo za određen period vremena, za određene društvene uvjete. Ona se zasnivala na nedovoljnoj proizvodnji i nju će ukloniti pun razvitak modernih proizvodnih snaga. I zaista, ukidanje društvenih klasa pretpostavlja takav stupanj historijskog razvitka na kome je postojanje ne samo ove ili one određene vladajuće klase nego postojanje vladajuće klase uopće kao takve, prema tome i same podjele na klase, postalo anakronizam, zastarjelo. Ukidanje klasa pretpostavlja, dakle, tako visok stupanj razvitka proizvodnje, na kome prisvajanje sredstava za proizvodnju i proizvoda, a time i političke vlasti, monopola obrazovanja i duhovnog upravljanja od strane neke posebne društvene klase postaje ne samo suvišno nego postaje prepreka za ekonomski, politički i intelektualni razvitak. Taj je stupanj sada dostignut. Dok je političko i intelektualno bankrotstvo buržoazije jedva još tajna i za nju samu, njeno ekonomsko bonkrotstvo ponavlja se redovno svakih deset godina. U svakoj krizi društvo se guši pod težinom svojih vlastitih, za njega neupotrebljivih proizvodnih snaga i proizvoda i bespomoćno stoji pred apsurdnom protivrječnošću da proizvođači nemaju šta trošiti, jer nema potrošača. Ekspanzivna snaga sredstava za proizvodnju kida okove koje je stavio kapitalistički način proizvodnje. Njeno oslobađanje iz tih okova jedini je preduvjet za neprekidno i sve brže razvijanje proizvodnih snaga i, prema tome, za praktično neograničeni porast same proizvodnje. Ali to nije sve. Pretvaranje sredstava za proizvodnju u društveno vlasništvo ne uklanja samo sadašnje umjetno kočenje proizvodnje

već i ono stvarno rasipanje i upropašćivanje proizvodnih snaga proizvoda, koje je danas neizbježni pratilac proizvodnje i koje u krizama dostiže svoj vrhunac. Njime se, nadalje, oslobađa za društvo masa sredstava za proizvodnju i masa proizvoda, jer se uklanja besmisleno rasipanje i raskoš današnjih vladajućih klasa i njihovih političkih predstavnika. Mogućnost da se pomoću društvene proizvodnje svim članovima društva osigura egzistencija koja ne samo što je u materijalnom pogledu potpuno dovoljna i svakim se danom poboljšava nego koja im također garantira potpuno slobodno obrazovanje i promjenjivanje njihovih tjelesnih i duhovnih sposobnosti — ta mogućnost postoji sada prvi put, ali ona *postoji.*[1]

Preuzimanjem sredstava za proizvodnju u vlasništvo društva odstranjuje se robna proizvodnja, a time i vladavina proizvoda nad proizvođačima. Anarhija u društvenoj proizvodnji zamjenjuje se planskom svjesnom organizacijom. Borba za individualni opstanak prestaje. Tek time se čovjek konačno izdvaja, u izvjesnom smislu, iz životinjskog carstva, prelazi iz životinjskih uvjeta opstanka u istinski ljudske uvjete. Životni uvjeti kojima su ljudi okruženi i koji su dosad vladali nad ljudima dolaze sad pod vladavinu i kontrolu ljudi koji sad prvi put postaju svjesni, stvarni gospodari prirode, jer postaju gospodari svoga podruštvovljenog života. Zakone svoga vlastitog društvenog djelovanja, koji su im se dakle suprotstavljali kao tuđi prirodni zakoni i koji su njima vladali, ljudi sada primjenjuju s potpunim poznavanjem stvari, i oni, prema tome, gospodare tim zakonima. Vlastiti druš-

---

[1] Nekoliko brojeva mogu nam dati približnu predodžbu o ogromnoj ekspanzivnoj snazi modernih sredstava za proizvodnju, čak i pod kapitalističkim pritiskom. Prema Gifenovu proračunu, ukupno bogatstvo Velike Britanije i Irske iznosilo je u okruglim ciframa:

1814	2200 milijuna f. st.	44	milijarde maraka
1865	6100 " " "	122	" "
1875	8500 " " "	170	" "

Što se tiče upropašćivanja sredstava za proizvodnju za vrijeme kriza, na drugom kongresu njemačkih industrijalaca (u Berlinu, 21. februara 1878) izračunato je da ukupan gubitak samo *njemačke industrije gvožđa* u posljednjem krahu iznosi oko 455 milijuna maraka (*Engelsova napomena).*

tveni život ljudi, koji im se dotle suprotstavljao kao nešto što im je nametnula priroda i historija, postaje sada njihovo slobodno djelo. Objektivne, tuđe sile, koje su dotle vladale historijom, stupaju pod kontrolu samih ljudi. Tek od tog momenta ljudi će sami i potpuno svjesno stvarati svoju historiju, tek tada se društveni uzroci koje oni budu pokretali pretežno i u sve većoj mjeri imati one posljedice koje oni žele. To je skok čovječanstva iz carstva nužnosti u carstvo slobode.

F. Engels: »*Razvitak socijalizma od utopije do nauke*«, str. 138—142.

Društvo stvara određene zajedničke funkcije bez kojih ono ne može da bude. Ljudi koji su određeni za njih čine novu granu podjele rada u *društvu*. Oni dobivaju time *posebne* interese i prema svojim mandatorima, oni se nasuprot njima osamostaljuju, i — država je tu. A sad, stvar se razvija slično kao u robnoj trgovini i kasnije u novčanoj trgovini: nova samostalna sila mora doduše uglavnom da se pokorava kretanju proizvodnje, ali zbog svoje imanentne relativne samostalnosti, koja je jednom na nju prenesena i koja se postepeno dalje razvijala, također *reagira* na uvjete i tok proizvodnje. To je *uzajamno djelovanje* dviju *nejednakih* sila, ekonomskog kretanja, s jedne strane, i nove političke sile, koja teži za što većom samostalnošću i koja kad je već jednom uspostavljena, posjeduje također i *vlastito kretanje;* ekonomsko kretanje uglavnom probija sebi put, ali ono mora pretrpjeti povratno djelovanje od političkog kretanja, koje je ono samo uspostavilo i koje ima relativnu samostalnost, kretanje, s jedne strane, državne sile, s druge strane, opozicije koja je istodobno s njom stvorena. Kao što se u novčanom tržištu uglavnom uz gore navedenu ogradu odražava kretanje industrijskog tržišta, i to naravno *izvrnuto,* tako se u borbi između vlade i opozicije ogleda borba već prije postojećih klasa koje su se borile, ali isto tako izvrnuto, ne više direktno, nego indirektno, ne kao klasna borba, nego kao borba za *političke principe,* i to toliko izvrnuto da su bile potrebne hiljade godina dok smo to opet dokučili.

Povratno djelovanje državne sile na ekonomski razvitak može biti trostruko; ona može djelovati u istom pravcu, tada stvar ide brže; ona može djelovati suprotno, onda ona danas

kod svakog velikog naroda mora zauvijek propasti; ili ona može ekonomskom razvitku neke pravce presjeći, a druge propisati. Ovdje se slučaj konačno svodi na jedan od prethodnih. Ali je jasno, da u slučajevima II i III politička sila može nanijeti ekonomskom razvitku velike štete i golemo rasipanje snage i materijala.

Tome još treba dodati slučaj osvajanja i brutalnog uništavanja ekonomskih pomoćnih izvora, zbog čega je prije ponekad mogao propasti cijeli ekonomski lokalni i nacionalni razvitak. Taj slučaj ima danas najčešće suprotno djelovanje, bar kod velikih naroda: pobijeđeni dobiva ekonomski, politički i moralno ponekad više nego pobjednik.

F. Engels: »*Pismo C. Schmidtu* od 27. oktobra 1890«, str. 309—310.

Slobodna narodna država pretvorena je u slobodnu državu. Gramatički uzeto, slobodna je država takva gdje je država slobodna prema svojim građanima, dakle država s despotskom vladavinom. Trebalo bi prestati sa svim tim brbljanjem o državi, naročito poslije Komune, koja više nije bila država u pravom smislu. »Narodnu državu« anarhisti su nam preko svake mjere nabijali na nos, iako već Marxov spis protiv Proudhona i zatim Komunistički manifest direktno kažu da se uvođenjem socijalističkog društvenog poretka država sama od sebe raspada i nestaje. Budući da je »država« ipak samo prolazna ustanova koja služi u borbi, u revoluciji, da se nasilno uguši protivnik, čisti je besmisao govoriti o »slobodnoj državi«: tako dugo dok proletarijat treba državu, treba je ne u interesu slobode, nego za ugušivanje svojih protivnika, a čim bude moguće govoriti o slobodi, prestaje država kao takva postojati. Mi bismo stoga predložili da se svuda mjesto »država« metne »Gemeinwesen«, dobra stara njemačka riječ, koja vrlo dobro može zamijeniti francusku »Commune«.

F. Engels: »*Pismo Augustu Bebelu* od 18—28. marta 1875«, str. 235—236.

Dalje, suštinu Marxova učenja o državi shvatio je samo onaj tko je razumio da je diktatura *jedne* klase neophodna ne samo za svako klasno društvo uopće, ne samo za *proletarijat* koji je oborio buržoaziju nego i za cio *historijski period,*

koji odvaja kapitalizam od »društva bez klasa«, od komunizma. Oblici buržoaskih država veoma su različiti, ali suština im je ista: sve su te države na ovaj ili onaj način, ali u krajnjoj liniji obavezno *diktatura buržoazije*. Prijelaz od kapitalizma na komunizam, naravno, odlikovat će se obiljem i raznovrsnošću formi, ali suština će pri tom biti neizbježno ista: *diktatura proletarijata*.

V. I. Lenjin: »*Država i revolucija*«, Izabrana djela, tom II, knj. 1, Kultura, Zagreb 1950, str. 160. Preveo *R. Colaković.*

Proleterijatu je potrebna država — to ponavljaju svi oportunisti, socijal-šovinisti i kauckijevci, uvjeravajući da je takvo Marxovo učenje, a »*zaboravljajući*« dodati da je po Marxu, prvo, proletarijatu potrebna samo država koja izumire, tj. koja je tako uređena da bi odmah mogla izumrijeti i da mora izumrijeti. I drugo, trudbenicima je potrebna »država«, »to jest proletarijat organiziran kao vladajuća klasa«.

Država je posebna organizacija sile, ona je organizacija nasilja radi ugnjetavanja neke klase. Koju klasu treba da ugnjetava proletarijat? Naravno, samo eksploatatorsku klasu, tj. buržoaziju. Trudbenicima je potrebna država samo radi gušenja otpora eksploatatora, a rukovoditi tim gušenjem, provesti ga u život može samo proletarijat kao jedina od kraja revolucionarna klasa, jedina klasa koja je sposobna sjediniti sve trudbenike i eksploatirane za borbu protiv buržoazije, za njeno potpuno uklanjanje.

Eksploatatorskim klasama potrebna je politička vlast u interesu održavanja eksploatacije, tj. radi sebičnih interesa ništavne manjine protiv ogromne većine naroda. Eksploatiranim klasama potrebna je politička vlast radi potpunog uništenja svake eksploatacije, tj. u interesu ogromne većine naroda protiv ništavne manjine suvremenih vlasnika robova, tj. veleposjednika i kapitalista.

V. I. Lenjin: »*Država i revolucija*«, str. 152.

U običnim razmatranjima o državi stalno se pravi pogreška na koju ovdje upozorava Engels, i koju smo usput isticali u prethodnom izlaganju. Naime: zaboravlja se da je uništenje države ujedno uništenje demokracije, da je izumiranje države također izumiranje demokracije.

Na prvi pogled takvo tvrđenje izgleda krajnje čudnovato i nerazumljivo; možda će netko čak početi da se pribojava da mi ne očekujemo dolazak takva društvenog uređenja u kome se neće poštovati načelo podvrgavanja manjine većini, jer demokracija i jest priznavanje tog načela.

Ne. Demokracija *nije* istovjetna s podvrgavanjem manjine većini. Dekomracija je *država* koja priznaje podvrgavanje manjine većini, tj. organizacija za sistematsko nasilje jedne klase nad drugim, jednog dijela stanovništva nad drugim.

Mi postavljamo kao svoj konačni cilj uništenje države, tj. svakog ograniziranog i sistematskog nasilja, svakog nasilja nad ljudima uopće. Mi ne čekamo dolazak takva društvenog poretka u kome se ne bi poštovalo načelo podvrgavanja manjine većini. Ali, težeći k socijalizmu, mi smo uvjereni da će on prerasti u komunizam, a u vezi s time iščezavat će svaka potreba za nasiljem nad ljudima uopće, za *podvrgavanjem* jednog čovjeka drugome, jednog dijela stanovništa drugome njegovu dijelu, jer će ljudi navići da poštuju elementarne uvjete društvenog života *bez nasilja i bez podvrgavanja.*

V. I. Lenjin: »*Država i revolucija*«, str. 194.

Tek u komunističkom društvu kad otpor kapitalista bude već definitivno slomljen, kad kapitalisti budu iščezli, kad ne bude klasa (tj. ne bude razlike između članova društva sa stanovišta njihova odnosa prema društvenim sredstvima za proizvodnju), tek tada »će iščeznuti država i moći *će se govoriti o slobodi*«. Tek tada će biti moguća i bit će ostvarena demokracija doista potpuna, doista bez ikakvih izuzetaka. I tek tada će demokracija početi da *izumire*, iz jednostavnog razloga što će se ljudi oslobođeni od kapitalističkog ropstva, od bezbrojnih užasa, divljaštva, apsurda, gnusnosti kapitalističke eksploatacije, postepeno *navići* na poštovanje elementarnih pravila života u zajednici, poznatih vjekovima, ponavljanih hiljadama godina u svim propisima o njemu, i to na poštovanju bez nasilja, bez prinude, bez podvrgavanja, *bez posebnog aparata* za prinudu koji se zove država.

V. I. Lenjin: »*Država i revolucija*«, str. 199.

Marx i ja smo od 1845. smatrali, da će *jedna* od konačnih posljedica buduće proleterske revolucije biti postepeno raspuštanje političke organizacije koja se označuje imenom država.

Glavna svrha te organizacije bila je oduvijek da jedna isključivo imućna manjina oružanom silom osigura sebi ekonomsko ugnjetavanje radne većine. S iščezavanjem isključivo imućne manjine iščezava i nužnost oružane ugnjetačke ili državne sile. Ali je istovremeno bilo uvijek naše mišljenje da radnička klasa mora zauzeti organiziranu političku silu države i njezinom pomoću razbiti otpor kapitalističke klase i nanovo organizirati društvo, da bi se tako došlo do tog i drugih mnogo važnijih ciljeva buduće socijalne organizacije. To se već može čitati u »Komunističkom manifestu« od 1847, Glava II, kraj.

Anarhisti postavljaju stvar na glavu. Oni izjavljuju da bi proleterska revolucija morala *započeti* tim da ukine političku organizaciju države. Ali jedina organizacija koju proletarijat nalazi gotovu nakon svoje pobjede upravo je država. Toj državi su možda potrebne značajne promjene, prije nego može ispuniti svoje nove funkcije. Ali nju razrušiti u jednom momentu značilo bi razrušiti jedini organizam pomoću kojeg može pobjednički proletarijat održati svoju upravo osvojenu vlast, pokoravati svoje kapitalističke protivnike i provesti onu ekonomsku revoluciju društva bez koje bi cijela pobjeda morala završiti novim porazom i masovnim pokoljem radnika, sličnom onom nakon Pariske komune.

F. Engels: »*Pismo van Pattenu* od 18. aprila 1883«, str. 279.

Nasuprot staljinskoj teoriji i praksi da se mora jačati centralistička državna funkcija u privredi i cjelokupnom društvenom životu, mi smo pošli istinskim socijalističkim putem, putem decentralizacije i demokratizacije upravljanja u privredi i, uopće, putem odumiranja državnih funkcija, u prvom redu u upravljanju privredom i tako dalje, što znači — odumiranja države kao takve, razumije se postepeno i u pojedinim njenim funkcijama. Nasuprot izrabljivanju najamnih radnika u poduzećima i njihovu podvrgavanju samovolji direktora-birokrata, mi smo izvršili epohalan historijski čin predavši tvornice i poduzeća na upravljanje radnicima. Na taj način pretvorili smo u živu stvarnost naučne misli Marxa i Engelsa, jer smo, predajom sredstava za proizvodnju radnim kolektivima na

upravljanje, pretvorili radnike od najamnika u slobodne proizvođače.

J. B. Tito: »*Referat na VI kongresu KPJ* 1952. god.«

Nasuprot takvoj teoriji, mi zauzimamo stanovište da revolucija ne treba samo da zamijeni jedan državni aparat drugim nego da istovremeno treba da otvori i početak procesa odumiranja funkcija države kao instrumenta vlasti uopće. To, razumije se, ne može biti mehanički proces mijenjanja pravnog stanja, nego samo organski rezultat razvitka materijalnih snaga i socijalnih odnosa. Tek kad vraćanje na kapitalističke odnose postane isto toliko nemoguće i apsurdno kao što bi, recimo, danas bio apsurdan povratak u feudalizam, socijalizam će kao društveni odnos biti toliko jak i neoboriv, da klasne suprotnosti više neće doći do izražaja, to jest on se neće morati više ni da oslanja na državu. Prema tome, ukoliko više bude jačala materijalna snaga i ekonomska nezamjenljivost socijalističkih odnosa, utoliko će više biti nepotrebna uloga države u ekonomskom i političkom životu, odnosno, pravilnije rečeno, toliko više će se ona transformirati u organizacioni mehanizam koji više neće počivati na sili, nego na zajedničkom društvenom interesu i dobrovoljnom podvrgavanju jednoj društvenoj disciplini koja odgovara zajedničkom interesu.

To sve znači da centralizirani državni aparat »u ime radničke klase« ne može biti nekakav nepogrešivi graditelj ili personificirana socijalistička svijest, ili glavna pokretna snaga u izgradnji socijalističkih odnosa. Ti socijalistički odnosi mogu biti samo rezultat svjesne i stihijske, ekonomske, socijalne i druge aktivnosti i prakse radnih ljudi koji rade, stvaraju, misle i grade u *uslovima društvene svojine nad sredstvima proizvodnje;* ljudi koje ta aktivnost *dovodi u nove odnose* i koji su u takvim odnosima pod utjecajem samog ekonomskog i društvenog interesa prirodno orijentirani da djeluju socijalistički. I teoretska misao socijalizma može se razvijati samo iz te prakse. Razumije se, u tom smislu je svjesna socijalistička aktivnost nerazdvojni dio razvitka socijalizma. Kao što kaže Karl Marx:

»Društvo ... ne može niti preskočiti niti naredbama izostaviti faze prirodnog razvitka. Ali porođajne bolove može i da skrati i da ublaži.« (K. Marx, Kapital, t. I, str. XLVI.)

E. Kardelj: »*Socijalistička demokratija u jugoslavenskoj praksi*«. Predavanje održano u Oslu, 8. oktobra 1954, Kultura, str. 29—30.

POSTANAK KAPITALIZMA I NJEGOVE PROTIVRJEČNOSTI

Materijalističko shvaćanje historije polazi od postavke da je proizvodnja, a pored proizvodnje i razmjena njenih proizvoda, osnova svakog društvenog poretka: da u svakom historijsko određenom društvu raspodjele proizvoda, a s njom i socijalno grupiranje u klase ili staleže, zavisi od toga što se i kako se proizvodi i kako se vrši razmjena proizvedenoga. Prema tome, krajnje uzroke svih društvenih promjena i političkih prevrata ne treba tražiti u glavama ljudi, u njihovu sve većem razumijevanju vječite istine i pravde, nego u promjenama u načinu proizvodnje i razmjene; ne treba ih tražiti u *filozofiji*, nego u *ekonomiji* dane epohe. Kad se probudi spoznaja da su postojeće društvene ustanove nerazumne i nepravedne, da je »razum postao besmislica, a dobročinstvo mučenje«, onda je to samo znak da su se u metodama proizvodnje i u oblicima razmjene neprimjetno izvršile promjene kojima više ne odgovara društveni poredak, skrojen prema prijašnjim ekonomskim uvjetima. Tim je ujedno rečeno da se i sredstva za otklanjanje otkrivenih zala također moraju nalaziti — više ili manje razvijena — u samim promijenjenim produkcionim odnosima. Ta sredstva ne treba pronalaziti iz glave, već ih treba pomoću glave *otkriti* u postojećim materijalnim činjenicama proizvodnje.

Pa kako, prema tome, stoji stvar s modernim socijalizmom?

Postojeći društveni poredak stvorila je — to je gotovo opće priznato — klasa koja sada vlada, buržoazija. Način proizvodnje svojstven buržoaziji, koji se od Marxa na ovamo naziva kapitalističkim načinom proizvodnje, nije se mogao dovesti u sklad s lokalnim i staleškim privilegijama, kao ni s uzajamnim ličnim vezama feudalnog poretka; buržoazija je razbila feudalni poredak i na njegovim ruševinama podigla buržoasko društveno uređenje, carstvo slobodne konkurencije, slobode kretanja, ravnopravnosti vlasnika robe i svih ostalih

buržoaskih divota. Kapitalistički način proizvodnje mogao se sada slobodno razvijati. Otkako su para i nove mašine-alatljike pretvorile staru manufakturu u krupnu industriju, proizvodne snage, izrađene pod upravom buržoazije, počele su se razvijati dotle nečuvenom brzinom i dotle nečuvenim razmjerima. Ali kao što su u svoje vrijeme manufaktura i zanati koji su se pod njenim utjecajem razvijali došli u sukob s feudalnim cehovskim okovima, dolazi i krupna industrija na svom višem stupnju razvitka u sukob s okvirima u koje ju je utisnuo kapitalistički način proizvodnje. Nove proizvodne snage već su prerasle buržoaski oblik njihova iskorišćavanja i taj sukob između proizvodnih snaga i načina proizvodnje nije sukob koji je nastao u glavama ljudi — kao, recimo, sukob između ljudskog istočnog grijeha i božje pravde — nego postoji u činjenicama, objektivno, izvan nas, nezavisno od volje i postupka čak i onih ljudi koji su ga izazvali. Moderni socijalizam nije ništa drugo nego misleni odraz toga stvarnog sukoba, njegova idejna slika u glavama prije svega one klase koja zbog njega neposredno pati, radničke klase.

U čemu se sastoji taj sukob?

Prije kapitalističke proizvodnje, dakle u srednjem vijeku, postojala je svuda sitna privreda na osnovi privatnog vlasništva radnika nad njihovim sredstvima za proizvodnju: ratarstvo sitnih seljaka, slobodnih ili neslobodnih, obrti po gradovima. Sredstva za rad — zemlja, ratarsko oruđe, radionica, zanatski alat — bila su sredstva za rad pojedinaca sračunata samo za upotrebu od strane pojedinaca i zato neminovno mala, sićušna, ograničena, ali baš zato ona su po pravilu pripadala samom proizvođaču. Koncentrirati ta rastrkana, skučena sredstva za proizvodnju, proširiti, pretvoriti ih u suvremene moćne poluge proizvodnje — to je i bila historijska uloga kapitalističkog načina proizvodnje i njegova nosioca — buržoazije. Kako je ona počevši od 15. stoljeća, preko tri stupnja proizvodnje — jednostavne kooperacije, manufakture i krupne industrije — historijski izvršila taj zadatak, opisao je Marx iscrpno u četvrtom odjeljku »Kapitala«. Ali buržoazija, kao što je tamo također pokazano, nije mogla ta ograničena sredstva za proizvodnju pretvoriti u snažne proizvodne snage a da ih pri tom ne pretvori iz sredstava za proizvodnju pojedinaca u *društvena* sredstva za proizvodnju koja može

primjenjivati samo *zajednica ljudi*. Na mjesto kolovrata, ručnog razboja, kovačkog čekića stupila je mašina predilica, mehanički razboj, parni čekić, a na mjesto male rodionice — tvornica, koja iziskuje zajedničku djelatnost stotina i hiljada ljudi. Kao i sredstva za proizvodnju, pretvorila se i sama proizvodnja iz niza pojedinačnih operacija u niz društvenih radnji, a proizvodi iz proizvoda pojedinaca u društvene proizvode. Pređa, tkanina, metalna roba, koje su sada polazile iz tvornice bile su zajednički proizvod mnogih radnika kroz čije su ruke morale redom prolaziti prije nego što su bile gotove. Nijedan pojedinac ne može za njih reći: to sam *ja* izradio, to je *moj* proizvod.

Ali tamo gdje je osnovni oblik proizvodnje stihijska podjela rada u društvu, podjela koja nastaje postepeno, bez ikakva plana, tamo ona proizvodima daje oblik *robe* čija međusobna razmjena, kupovina i prodaja omogućava individualnim proizvođačima da zadovolje svoje raznovrsne potrebe. Tako je bilo u srednjem vijeku. Seljak je, na primjer, prodavao zanatliji ratarske proizvode, a kupovao od njega zanatske izrađevine. Sad je u to društvo idividualnih proizvođača, proizvođača robe, prodro novi način proizvodnje. On je unio u stihijsku, *neplansku* podjelu rada, koja je vladala u cijelom društvu, *plansku* podjelu rada, kakva je bila organizirana u svakoj pojedinoj tvornici; pored individualne proizvodnje pojavila se *društvena* proizvodnja. I jedni i drugi proizvodi prodavani su na istom tržištu, dakle bar po približno jednakim cijenama. No planska organizacija bila je moćnija od stihijske podjele rada; tvornice u kojima je rad bio društven proizvodile su jeftinije nego pojedinačni sitni proizvođači. Individualna proizvodnja podlegla je redom na svim područjima, društvena je proizvodnja revolucionirala čitav stari način proizvodnje. Ali taj revolucionarni karakter društvene proizvodnje tako je malo shvaćen da je ona, naprotiv, bila uvođena kao sredstvo za podizanje i unapređivanje robne proizvodnje. Ona je nastala kao direktan nastavak određenih već zatečenih poluga robne proizvodnje i robne razmjene, kao što su: trgovački kapital, zanat, najamni rad. Budući da se ona samo pojavila kao nov oblik robne proizvodnje, za nju su sačuvali punu važnost oblici prisvajanja koji su svojstveni robnoj proizvodnji.

U robnoj proizvodnji koja se razvila u srednjem vijeku nije se uopće moglo pojaviti pitanje kome treba da pripadne proizvod rada. Individualni proizvođač izrađivao ga je, po pravilu, od vlastite sirovine koju je često sam proizvodio pomoću vlastitih sredstava za rad i radom svojih ruku ili ruku svoje porodice. Nije uopće bilo potrebno da ga on prisvoji, on mu je sam po sebi pripadao. Dakle, vlasništvo nad proizvodnjom zasnivalo se *na vlastitom radu*. Čak i tamo gdje se iskorišćivala tuđa pomoć ona je, po pravilu, imala sporednu ulogu i često je pored nadnice bila nagrađivana drugim načinima: cehovski šegrt i kalfa radili su ne toliko zbog hrane i nadnice koliko zato da sami izuče za majstora. Onda je došla koncentracija sredstava za proizvodnju u velikim radionicama i manufakturama, njihovo pretvaranje u stvarno društvena sredstva za proizvodnju. Ali se s društvenim sredstvima za proizvodnju i proizvodima postupalo tako kao da su oni još i sada sredstva za proizvodnju i proizvodi pojedinaca. Ako je dotle vlasnik sredstava za rad prisvajao sebi proizvod zato što je to, po pravilu, bio njegov vlastiti proizvod, dok je tuđi pomoćni rad bio izuzetak, sada je vlasnik sredstava za rad i dalje sebi prisvajao proizvod, iako to više nije bio *njegov* proizvod nego isključivo proizvod *tuđeg rada*. Na taj način, proizvode društvenog rada sad nisu prisvajali oni koji su stvarno stavljali u pokret sredstva za proizvodnju i stvarno izrađivali proizvode, nego ih je prisvajao *kapitalist*. Sredstva za proizvodnju i proizvodnja postali su bitno društveni. Ali oni se podvrgavaju takvu obliku prisvajanja koji pretpostavlja privatnu proizvodnju pojedinaca, kad je svatko vlasnik svoga proizvoda i kada ga sam iznosi na tržište. Način proizvodnje podvrgava se tom obliku prisvajanja, iako on ukida njegovu pretpostavku.[1] U toj protivrječnosti, koja novom načinu pro-

---

[1] Nije potrebno ovdje razlagati da se, iako *oblik* prisvajanja ostaje isti, *karakter* prisvajanja, zbog gore opisanog procesa, ne revolucionira manje nego proizvodnja. Prisvajam li ja svoj vlastiti proizvod ili proizvod drugog, to su, naravno, dvije vrlo različite vrste prisvajanja. Uzgred rečeno: najamni rad u kome se već u zametku nalazi čitav kapitalistički način proizvodnje vrlo je star; pojedinačno i rastrkano on je postojao vjekovima pored ropstva. Ali se zametak mogao razviti u kapitalistički način proizvodnje tek pošto su za to bili stvoreni historijski preduvjeti. (Engelsova napomena).

izvodnje daje kapitalistički karakter, *nalazi se već u zametku čitav sukob današnjice.* Ukoliko je nov način proizvodnje više prevladao u svim odlučujućim područjima proizvodnje i u svim ekonomski odlučujućim zemljama i time potiskivao individualnu proizvodnju, svodeći je na neznatne ostatke, *utoliko se oštrije morala očitovati nespojivost društvene proizvodnje i kapitalističkog prisvajanja.*

Prvi kapitalisti, kao što je rečeno, već su zatekli oblik najamnog rada. Ali najamni rad postojao je tada samo kao izuzetak, kao sporedno zanimanje, kao ispomoć, kao prolazno stanje. Ratar koji je od vremena do vremena išao nadničiti imao je i nekoliko jutara svoje zemlje i za nevolju mogao je i od nje živjeti. Cehovske ustanove brinule su se da današnje kalfe postanu sutra majstori. Ali čim su se sredstva za proizvodnju pretvorila u društvena i koncentrirala se u rukama kapitalista, sve se izmijenilo.

I sredstva za proizvodnju i proizvod sitnog individualnog proizvođača gubili su sve više svoju vrijednost; sitnom proizvođaču nije ostajalo drugo nego da ide u najam kapitalisti. Najamni radnik koji je prije bio samo izuzetak i ispomoć postao je i pravilo i osnovni oblik cijele proizvodnje; od prijašnjeg sporednog zanimanja on je sada postao isključiva djelatnost radnika. Privremeni najamni radnik pretvorio se u doživotnog najamnog radnika. Broj doživotnih najamnih radnika silno se povećao zbog istovremenog sloma feudalnog poretka, raspuštanja vojničkih pratnji feudalnih gospodara, protjerivanja seljaka s njihove zemlje itd. Izvršeno je potpuno odvajanje sredstava za proizvodnju, koncentriranih u rukama kapitalista, s jedne strane, i proizvođača, lišenih svega osim svoje radne snage, s druge strane. *Protivrječnost između društvene proizvodnje i kapitalističke kod prisvajanja očitovala se kao suprotnost između proletarijata i buržoazije.*

F. Engels: »*Razvitak socijalizma od utopije do nauke*«, str. 126—130.

Granica kapitalističkog načina proizvodnje ispoljava se:

1. U tome što razvitak proizvodne snage rada stvara u padanju profitne stope takav zakon koji na izvjesnoj tački sasvim neprijateljski istupa prema njenom vlastitom razvitku, pa se zato stalno mora savlađivati putem kriza;

2. U tome što umjesto odnosa proizvodnje prema društvenim potrebama, prema potrebama društveno razvijenih ljudi, o proširivanju ili ograničavanju proizvodnje odlučuje prisvajanje neplaćenog rada i odnos tog neplaćenog rada prema uopće opredmećenom radu, ili, da se izrazimo kapitalistički, profit i odnos toga profita prema primijenjenom kapitalu, dakle izvjesna visina profitne stope. Zbog toga za proizvodnju nastupaju granice već na takvu stepenu proširenja proizvodnje, koji bi se pod drukčijom pretpostavkom naprotiv pokazao kao vrlo nedovoljan. Ona dospijeva u zastoj, ne tamo gdje to zahtijeva zadovoljenost potreba već gdje to zahtijeva proizvodnja i realiziranje profita.

Ako profitna stopa padne, onda nastaje, s jedne stane, napetost kapitala da bi pojedinačni kapitalist pomoću boljih metoda itd. oborio individualnu vrijednost svoje pojedinačne robe ispod njene prosječne društvene vrijednosti i da tako, pri danoj tržišnoj cijeni, napravi ekstraprofit; s druge strane, prijevare i opće povlašćivanje prijevara strasnim pokušajima s novim metodama proizvodnje, novim plasmanima kapitala, novim avanturama da bi se osigurao ma kakav ekstraprofit koji bi bio nezavisan od općeg prosjeka i digao se iznad njega.

Profitna stopa tj. razmjerni porast kapitala, prije svega je važan za sve nove samostalno grupirane izdanke kapitala. I čim bi obrazovanje kapitala palo isključivo u ruke malog broja gotovih krupnih kapitala, za koje masa profita pruža protutežu profitnoj stopi, uopće bi se ugasio oživljavajući plamen proizvodnje. Ona bi zadrijemala. U kapitalističkoj proizvodnji profitna stopa predstavlja pokretačku snagu i proizvodi se šta se i u koliko se može proizvoditi s profitom. Otuda strah engleskih ekonomista zbog smanjivanja profitne stope. To što Ricarda uznemirava već sama mogućnost toga pokazuje baš njegovo duboko razumijevanje uvjeta kapitalističke proizvodnje. Najznačajnije je kod njega baš ono što mu se predbacuje, to što on, ne vodi brigu o »ljudima«, ima pri razmatranju kapitalističke proizvodnje na umu samo razvitak proizvodnih snaga — pa ma kakvim žrtvama u ljudima i vrijednostima kapitala bio otkupljen. Razvitak proizvodnih snaga društvenog rada jest historijski zadatak i opravdanje kapitala. Upravo time on nesvjesno stvara materijalne uvjete za viši oblik proizvodnje. Ono što Ricarda uznemirava jest to

što sam razvitak proizvodnje dovodi u opasnost profitnu stopu koja je stimulus kapitalističke proizvodnje i uvjet kao i podstrekač akumulacije. A tu je kvantitavni odnos sve. U stvari, nešto dublje leži u osnovi, što on samo naslućuje. Tu se na čisto ekonomski način, tj. s buržoaskog stanovišta u granicama kapitalističkog razuma, sa stanovišta same kapitalističke prozvodnje pokazuje njena granica, njena relativnost, da ona nije neki apsolutni već samo historijski način proizvodnje koji odgovara izvjesnoj ograničenoj epohi razvitka materijalnih uvjeta proizvodnje.

K. Marx: »*Kapital III*«, str. 222—223.

Na ovom stupnju ekonomskog i društvenog razvitka, na ovom stupnju podruštvovljene proizvodnje, zakoni svojstveni kapitalizmu i kapitalističkom društvu, u prvom redu zakon prosječnog profita kao jedan od njegovih osnovnih zakona, nisu više u stanju da pokreću društvo, da omogućuju odvijanje reprodukcije čitavog društvenog kapitala. Međutim, društvo ne može propasti. Ono mora naći, uza sve žrtve, rješenje problema. I našlo ga je u tome da (preko gore nabrojenih mjera) izvrši dalje podruštvovljenje ekonomskog života na općenacionalnom planu. Objektivni razvitak zahtijevao je kao neophodnost općenacionalno podruštvljavanje da bi društvo moglo dalje proizvoditi i živjeti, i to je u odgovarajućoj mjeri moralo biti učinjeno. Zbog toga je državni kapitalizam prije svega izrastao i svakodnevno izrasta i jača na liniji općenacionalnog podruštvljavanja ekonomskog života, tj. — ako promatramo jednu naciju i njen nacionalni ekonomski život — univerzalnog podruštvljavanja. A to nije moguće bez ukidanja privatnog kapitala, bez ukidanja privatne svojine nad kapitalom . . .

Međutim, državni kapitalizam, u onoj mjeri u kojoj on pobjeđuje kao sistem, ukida privatnu svojinu nad kapitalom — istina najprije je ograničava — a zatim sve više i više, preko ograničavanja ide k ukidanju pojedinih osobina i svojstava privatnog kapitala s krajnjom zakonitom tendencijom da ukine privatnu svojinu nad kapitalom. Državni kapitalizam kao ekonomski sistem ne znači samo negaciju privatne svojine nad kapitalom, nezavisnost kapitala, tj. negaciju jedne od osnovnih osobina kapitala, onog što čini jednu od njegovih

osnovnih osobina, već ukida kapital u ovom njegovu svojstvu. Drugim riječima, to znači da je socijalizam, kao sveopće podruštvljavanje ekonomskog života, u materijalnom životu društva toliko pobijedio da postaje neophodno ukidanje jedne od bitnih osobina kapitala i kapitalističkog društva. Zato drug Kardelj kaže da se »socijalizam u naše vrijeme više ne nalazi samo u jednoj ili drugoj radničkoj partiji, nego je kao objektivni proces prisutan u ekonomskom razvitku svih razvijenijih zemalja, u cjelokupnom društvenom životu, u svim radničkim partijama, a nekad čak i neradničkim«. (»Borba komunista Jugoslavije za socijalističku demokraciju«.)

M. Popović: »*Šta državni kapitalizam znači u društvenom razvitku*«, »Naša stvarnost« broj 2, 1953.

Buržoaska država uzima, dakle, na sebe ekonomske funckije na onom stepenu razvitka kapitalizma kad su privatna svojina i privatnokapitalistički odnosi proizvodnje postali preuski okviri za narasle proizvodne snage, kad društvo nije više sposobno da na postojećim kapitalističkim osnovima iziđe iz krize i da i dalje vrši društvenu reprodukciju i razvija proizvodne snage.

Takve tendencije izražavaju nastojanje snage kapitalizma da se ekonomski i politički prilagode potrebama razvitka proizvodnih snaga, društveno-političkim promjenama posljednjih decenija odnosno rastućem utjecaju socijalizma u svijetu, kao i rastućoj ulozi i snazi radničke klase u nacionalnim granicama, zadržavajući pri tom bitne elemente kapitalističkih društvenih odnosa i društvenih privilegija buržoazije.

Proces vezivanja vrhova monopola s državnom upravom nastavlja se i dalje. Ali uzimajući na sebe znatne ekonomske funkcije, država i državni aparat dobivaju i svoju samostalnu ekonomsku bazu, te na toj osnovi jača društvena uloga državnog aparata. Buržoaska država i državni aparat, u težnji da stiču svoje samostalne funkcije i da se postave iznad društva, nastoje ne samo da još više suzbiju samostalnu društvenu ulogu radničke klase već i da, ne dirajući u samu osnovu kapitalističkog sistema, ograniče ulogu privatnog kapitala. (Program SKJ, Beograd 1958, str. 207—208.)

U suvremenom društvu nema čistog državnog kapitalizma, jer se uopće društveni procesi ne ispoljavaju, niti se mogu ispoljavati, u čistim oblicima. Savremeni kapitalizam

sadrži elemente privatnog kapitala i slobodne konkurencije uporedo s monopolističkim kapitalom i s ostacima sitnovlasničke proizvodnje, dok istovremeno sve jače dolazi do izražaja funkcija države u svojstvu društvenog, političkog i posebno ekonomskog činioca. (Program SKJ, str. 211.)

Državni kapitalizam, prema tome, nije neka posebna faza kapitalizma, već on, kao tendencija, izrasta u razvijenim zemljama iz monopolističkog kapitalizma, koji je postao ekonomski i politički neodrživ i koji spontano traži izlaz iz krize putem podržavanja određenih ekonomskih funkcija, zadržavajući bitne karakteristike kapitalističkih odnosa. U tom smislu specifični oblici državnokapitalističkih odnosa mogu biti kako posljednji napor kapitalizma da se održi, tako i prvi korak ka socijalizmu. Hoće li biti jedno ili drugo — to zavisi u prvom redu od snage i svjesne političke akcije radničke klase, to jest od rezultata njene borbe.

Radnička klasa treba da se čuva iluzije da svako podržavanje ekonomskih funkcija u uslovima kapitalizma znači u isto vrijeme i njihovo socijalističko podržavanje. Sve dok je buržoazija odlučujuća snaga državne vlasti, ona će i podržavljenje ekonomskih funkcija iskorišćivati radi održavanja i jačanja svojih kapitalističkih privilegija i političkih pozicija. Nema automatskog prijelaza od državng kapitalizma ka socijalizmu, ka stvarnom podruštvljenju sredstava za proizvodnju, to jest onakva podruštvljavanja kojim se sredstva za proizvodnju stavljaju u službu sviju i svakog radnog čovjeka. Taj prijelaz može ostvariti samo svjesna politička akcija radničke klase, njena borba za rukovodeću ulogu u nehanizmu vlasti i njena spremnost da tu ulogu upotrijebi da bi stvarno izmijenila društvene odnose. (Program SKJ, str. 212.)

PROTIV ŠABLONA, A ZA DIJALEKTIKU I MATERIJALIZAM U NAUČNOJ I HISTORIJSKOJ DJELATNOSTI

Uopće riječ »materijalistički« služi u Njemačkoj mnogim mladim piscima kao obična fraza kojom se bez daljeg izučavanja etiketira sve i sva, tj. prilijepi se ta etiketa i misli se

da je time stvar svršena. Naše je shvaćanje historije međutim prije svega rukovodstvo za studij, a nikakva poluga za konstrukcije na hegelovski način. Cijelu historiju treba izučavati iznova; treba potanko ispitati uvjete postojanja različitih društvenih formacija, prije nego što se pokušaju iz njih izvesti politička, privatnopravna, estetska, filozofska, religiozna shvaćanja koja im odgovaraju. U tome se dosad samo malo napravilo, jer se samo malo njih ozbiljno dalo na to. U tome nam je potrebna masovna pomoć, područje je bekrajno veliko, i tko hoće da radi ozbiljno, može mnogo uraditi i istači se. Ali umjesto toga služi fraza historijskog materijalizma (a upravo *sve* se može pretvoriti u frazu) mnogim mladim Nijemcima samo za to da svoja vlastita relativno oskudna znanja historije — a ekonomska historija leži još u povojima! — što prije sistematski iskonstruiraju i da onda zamišljaju sebe grdnom silom.

F. Engels: »*Pismo C. Schmidtu* od 5. augusta 1890«, str. 303.

Objektivnost govori o nužnosti danog historijskog procesa; materijalist tačno konstatira danu društveno-ekonomsku formaciju i antagonističke odnose koje ona rađa. Objektivist, dokazujući nužnost danog niza činjenica, uvijek riskira da sklizne na stajalište apologeta tih činjenica; materijalist otkriva klasne protivrječnosti i time određuje svoje gledište. Objektivist govori o »nesavladivim historijskim tendencijama«; materijalist govori o toj klasi, koja »vodi« dani ekonomski poredak, stvarajući određena suprotna djelovanja drugih klasa. Na taj način, materijalist je, s jedne strane, dosljedniji nego objektivist, svoj objektivizam on provodi dublje, potpunije. On se ne ograničuje ukazivanjem na nužnost procesa, nego objašnjava koja baš društveno-ekonomska formacija daje sadržaj tome procesu, *koja baš klasa* određuje tu nužnost. U danom slučaju, npr., materijalist se ne bi zadovoljio konstatacijom »nesavladivih historijskih tendencija«, nego bi ukazao na postojanje izvjesnih klasa koje određuju sadržaj danih poredaka i koje isključuju mogućnost izlaženja izvan istupanja samih proizvođača. S druge strane materijalizam uključuje u sebi, tako rekavši, partijnost, obavezujući se da

pri svakoj ocjeni događaja direktno i otvoreno stane na stajalište određene društvene grupe.

V. I. Lenjin: »*Ekonomski sadržaj narodnjaštva i njegova kritika u knjizi g. Struvea*«, Djela, IV izdanje, Moskva 1941, knj. 1. str. 380—381. Preveo *P. Vranicki*.

Naša teorija je teorija razvitka, nikakva dogma koja se uči napamet i mehanički ponavlja... Kad smo se vratili u proljeće 1848. u Njemačku, priključili smo se Demokratskoj partiji, kao jedinoj mogućnosti da osluhnemo bilo radničke klase; bili smo najnaprednije krilo te partije, ali još uvijek njeno krilo. Kad je Marx osnovao Internacionalu, on je izradio opća pravila tako da su joj se mogli priključiti svi socijalisti radničke klase toga vremena — prudonisti, pjerleruksisti i čak najnapredniji dio engleskih Trade Uniona; i samo tom širinom mogla je Internacionala postati što je bila, sredstvo da se postepeno raspadnu i apsorbiraju sve te male sekte, s izuzetkom anarhista, čija je iznenadna pojava u različitim zemljama bila samo posljedica snažne buržoaske reakcije nakon Komune, te smo je stoga mogli mirno pustiti da odumre sama od sebe, što se i dogodilo. Da smo od 1864. do 1873. insistirali na tome da zajedno djelujemo samo s onima koji otvoreno prihvaćaju naš program — gdje bismo mi danas bili? Ja mislim da je naša praksa pokazala da je moguće sudjelovati u općem pokretu radničke klase na svakom njegovu stupnju razvoja, a da se ne napusti ili ne prikriva naš vlastiti posebni položaj ili čak organizacija, i ja se bojim, ako njemački Amerikanci izaberu drugi put, da će počiniti veliku grešku.

F. Engels: »*Pismo gđi Wischnewetsky* od 27. januara 1887«, str. 296.

Komunisti moraju napregnuti svoje snage da usmjere radnički pokret i uopće društveni razvitak najdirektnijim i najbržim putem k svjetskoj pobjedi sovjetske vlasti i diktaturi proletarijata. To je neosporna istina. Ali dovoljno je učiniti mali korak dalje — reklo bi se korak u istom pravcu — i istina će se pretvoriti u pogrešku. Dovoljno je reći, kao što kažu njemački i engleski lijevi komunisti, da priznajemo samo jedan, samo direktan put, da ne dopuštamo laviranje, paktiranje, kompromise, i to će već biti pogreška koja može nani-

jeti, a djelomično je već i nanijela i nanosi, vrlo ozbiljnu štetu komunizmu. Desno doktrinarstvo uporno ostaje pri priznavanju samo starih oblika i bankrotiralo je dokraja, ne opazivši nov sadržaj. Lijevo doktrinarstvo uporno ostaje pri bezuvjetnom negiranju određenih starih oblika, ne videći da nov sadržaj probija sebi put preko svih mogućih oblika, da je naša dužnost kao komunista da ovladamo svim oblicima, da se naučimo maksimalnom brzinom dopunjavati jedan oblik drugim, zamjenjivati jedan drugim, prilagođivati svoju taktiku svakoj onoj promjeni koju ne izaziva naša klasa ili naši napori.

V. I. Lenjin: »*Dječja bolest „ljevičarstva" u komunizmu*«. Izabrana djela, tom II, knj. 2, Kultura, 1950, str. 318—319. Preveo *Zvonko Tkalec.*

Historija uopće, a historija revolucije napose, uvijek je bogatija sadržajem, raznolikija, raznovrsnija, življa, »lukavija«, nego što zamišljaju najbolje partije, najsvjesnije avangarde najnaprednijih klasa. To je i razumljivo, jer najbolje avangarde izražavaju svijest, volju, strast, fantaziju desetaka hiljada, a revoluciju ostvaruju, u momentima naročitog poleta i napregnutosti svih ljudskih sposobnosti, svijest, volja, strast, fantazija desetaka milijuna koje potiče najoštrija klasna borba. Otud proizlaze dva vrlo važna praktična zaključka: prvi, da revolucionarna klasa radi ostvarenja svoga zadatka mora umjeti da ovlada *svim* oblicima ili stranama društvene aktivnosti bez i najmanjeg izuzetka (dovršavajući poslije osvajanja političke vlasti — ponekad s velikim rizikom i ogromnom opasnošću — ono što nije dovršila prije tog osvajanja); drugi, da revolucionarna klasa mora biti spremna za najbrže i najneočekivanije smjenjivanje jednog oblika drugim.

V. I. Lenjin: »*Dječja bolest „ljevičarstva" u komunizmu*«, str. 311—312.

Dok postoje nacionalne i državne razlike među narodima i zemljama — a te razlike održat će se još vrlo i vrlo dugo, čak poslije ostvarenja diktature proletarijata u svjetskim razmjerima — jedinstvo internacionalne taktike komunističkog radničkog pokreta svih zemalja zahtijeva da se ne uklanjaju raznolikosti, ne uništavaju nacionalne razlike (to su u ovom momentu ludi snovi), nego traži takvo primjenjivanje *osnov-*

nih principa komunizma (sovjetska vlast i diktatura proletarijata) koje bi *pravilo modificiralo* te principe u *detaljima*, pravilno prilagođivalo, primjenjivalo ih na nacionalne i nacionalno-državne razlike. Ispitati, proučiti, naći, odgonetnuti, uhvatiti nacionalno-osobito, nacionalno-specifično u *konkretnim prilaženjima* svake zemlje rješavanju *jedinstvenog* internacionalnog zadatka, pobjedi nad oportunizmom i lijevim doktrinarstvom u radničkom pokretu, obaranju buržoazije, uspostavljanju sovjetske republike i proleterske diktature — eto, u čemu je glavni zadatak historijskog momenta, koji proživljavaju sve razvijene (i ne samo razvijene) zemlje.

V. I. Lenjin: »*Dječja bolest „ljevičarstva" u komunizmu*«, str. 309.

Ja se ne mogu ovdje zadržavati na drugom neslaganju između engleskih komunista: treba li se priključiti radničkoj partiji ili ne treba? Imam odveć malo materijala o tom pitanju, koje je naročito komplicirano zbog izvanredne originalnosti britanske radničke partije, koja po samoj svojoj strukturi odveć malo naliči na obične političke partije na evropskom kontinentu. Nesumnjivo je samo, prvo, da će i u tom pitanju neizbježno pogriješiti onaj kome padne na pamet da taktiku revolucionarnog proletarijata izvodi iz principa kao što su: »komunistička partija mora čuvati svoju doktrinu čistu, svoju nezavisnost od reformizma neoskvrnjenu; njena je misija — ići naprijed, ne zaustavljajući se i ne skrećući s puta, ići direktnim putem ka komunističkoj revoluciji«. Jer takvi principi samo ponavljaju pogrešku francuskih komunara blankista, koji su 1874. godine propovijedali »odbacivanje« svih kompromisa i svih međustanica. Drugo, nesumnjivo je da se zadatak i ovdje, kao uvijek, sastoji u tome da umijemo primijeniti opće i osnovne principe komunizma na onu *specifičnost* odnosa između klasa i partija, na onu *specifičnost* u objektivnom razvitku ka komunizmu koja je svojstvena svakoj pojedinoj zemlji i koju treba da umijemo proučiti, naći, odgonetnuti.

V. I. Lenjin: »*Dječja bolest „ljevičarstva" u komunizmu*«, str. 306—307.

Nije dovoljno biti revolucionar i pristaša socijalizma ili komunist uopće. Valja znati naći u svakom momentu onu

specijalnu kariku lanca za koju se treba svom snagom uhvatiti da bi se zadržao čitav lanac i solidno pripremio prijelaz na slijedeću kariku, pri čemu red karika, njihov oblik, način na koji su spojene, njihova međusobna razlika u historijskom lancu događaja nisu tako jednostavni i nisu tako glupi kao u običnom lancu koji je iskovao kovač.

V. I. Lenjin: »*Naredni zadaci sovjetske vlasti*«. Izabrana djela, tom II, knj. I, Kultura, 1950, str. 344. Preveo *Z. Tkalec.*

SOCIJALISTIČKA REVOLUCIJA I DIKTATURA PROLETARIJATA

Osnovni zakon revolucije, koji su potvrdile sve revolucije i napose sve tri ruske revolucije u 20. stoljeću, sastoji se u ovome: za revoluciju nije dovoljno da eksploatirane i ugnjetene mase budu svjesne nemogućnosti da žive na stari način i da zatraže promjenu; za revoluciju je potrebno da eksploatatori ne mogu živjeti i upravljati na stari način. Tek kad *»donji slojevi« neće* staro i kad *»gornje slojevi« ne mogu na stari način*, tek onda revolucija može pobijediti. Drukčije se ta istina izražava riječima: revolucija nije moguća bez općenacionalne krize (koja pogađa i eksploatirane i eksploatatore). Prema tome, za revoluciju treba, prvo, postići da većina radnika (ili u svakom slučaju većina svjesnih, misaonih, politički aktivnih radnika) potpuno shvati potrebu prevrata i da je spremna ići u smrt radi njega; drugo, da vladajuće klase preživljuju krizu vladavine koja uvlači u politiku čak najzaostalije mase (obilježje svake pojave revolucije: brzo udeseterostručavanje ili čak stostruko povećavanje broja za političku borbu sposobnih predstavnika radne i ugnjetavane, dotad apatičke mase), slabi vladu i omogućava revolucionarima da je brzo obore.

V. I. Lenjin: »*Dječja bolest „ljevičarstva" u komunizmu*«, str. 303.

Glavno u Marxovu učenje jest klasna borba. Tako se govori i piše vrlo često. Ali to nije tačno. A iz te netačnosti redovno proizlazi oportunističko unakazivanje marksizma, njegovo falsificiranje u duhu prihvatljivosti za buržoaziju.

Jer učenje o klasnoj borbi koje je stvarao *ne* Marx, nego buržoazija *prije* Marxa, *prihvatljivo je*, uopće govoreći, i za buržoaziju. Tko priznaje *samo* klasnu borbu, taj još nije marksist, taj može još uvijek ostati u granicama buržoaskog mišljenja i buržoaske politike. Ograničavati marksizam na učenje o klasnoj borbi znači krnjiti ga, svoditi ga na ono što je prihvatljivo i za buržoaziju. Marksist je samo onaj tko *proširuje* priznavanje klasne borbe do priznavanja *diktature proletarijata*. U tome je najdublja razlika između marksista i običnog sitnog (pa i krupnog) buržuja. Na tom probnom kamenu treba ispitivati *stvarno* shvaćanje i priznavanje marksizma.

V. I. Lenjin: »*Država i revolucija*«, str. 159.

Između kapitalističkog društva i komunističkog društva postoji period revolucionarnog preobražaja prvog u drugo. Tome periodu odgovara i politički prelazni period, i država tog perioda ne može biti ništa drugo nego *revolucionarna diktatura proletarijata*.

K. Marx: »*Kritika gotskog programa*«. Izabrana djela, II, Kultura, 1950, str. 23. Preveo Z. *Tkalec*.

Diktatura proletarijata najžešći je i najnemilosrdniji rat nove klase protiv *moćnijeg* neprijatelja, protiv buržoazije, čiji je otpor *udeseterostručen* njenim obaranjem (makar samo u jednoj zemlji) i čija je moć ne samo u snazi međunarodnog kapitala, u snazi i čvrstini međunarodnih veza buržoazije, nego i u *snazi navike*, u snazi *sitne proizvodnje*. Jer sitne proizvodnje ima još na svijetu, na žalost, vrlo i vrlo mnogo, i sitna proizvodnja *rađa* kapitalizam i buržoaziju stalno, svakog dana, svakog sata, stihijski i u masovnim razmjerima. Iz svih tih razloga diktatura proletarijata je nužna, i pobjeda nad buržoazijom nije moguća bez dugog, upornog, ogorčenog rata na život i smrt — rata koji zahtijeva vladanje sobom, disciplinu, čvrstinu, nepokolebljivost i jedinstvo volje.

V. I. Lenjin: »*Dječja bolest „ljevičarstva" u komunizmu*«, str. 251.

Socijalizam je uništenje klasa. Diktatura proletarijata učinila je za to uništenje sve što je mogla. Ali klase se ne mogu uništiti odmah.

I klase su *ostale i ostat će* u toku epohe diktature proletarijata. Diktatura neće biti potrebna kad iščeznu klase. One neće iščeznuti bez diktature proletarijata.

Klase su ostale, ali *svaka* se izmijenila u epohi diktature proletarijata; izmijenio se i njihov međusobni odnos. Klasna borba ne iščezava za vrijeme diktature proletarijata, ona samo uzima druge oblike.

Proletarijat je za vrijeme kapitalizma bio ugnjetena klasa, klasa lišena svakog vlasništva na sredstva za proizvodnju, klasa koja je jedina bila neposredno i potpuno suprotstavljena buržoaziji i zato jedina sposobna da bude revolucionarna do kraja. Proletarijat je, svrgnuvši buržoaziju i osvojivši političku vlast, postao *vladajuća* klasa: on drži u rukama državnu vlast, on upravlja već podruštvovljenim sredstvima za proizvodnju, on rukovodi kolebljivim, sredinskim elementima i klasama, on ugušuje poraslu energiju otpora eksploatatora. Sve su to *specijalni* zadaci klasne borbe, zadaci koje proletarijat prije nije postavljao i nije mogao postavljati.

Klasa eksploatatora, veleposjednika i kapitalista nije iščezla i ne može odmah iščeznuti u diktaturi proletarijata. Eksploatatori su razbijeni, ali nisu uništeni. Njima je ostala međunarodna baza, međunarodni kapital, čije su oni odjeljenje. Njima su djelomično ostala neka sredstva za proizvodnju, ostao im je novac, ostale su im ogromne društvene veze. Energija njihova otpora porasla je baš zbog njihova poraza na stotine i hiljade puta. »Vještina« upravljanja državom, vojskom, privredom daje im vrlo, vrlo veliku prednost, tako da je njihovo značenje neusporedivo veće nego njihov dio u ukupnom broju stanovništva. Klasna borba oborenih eksploatatora protiv pobjedonosne avangarde eksploatiranih, tj. protiv proletarijata, postala je kudikamo ogorčenija. I to ne može biti drukčije, ako govorimo o revoluciji, ako taj pojam ne zamjenjujemo (kao što čine svi junaci druge internacionale) reformističkim iluzijama.

Naposljetku, seljaštvo, kao i svaka sitna buržoazija uopće zauzima i za vrijeme diktature proletarijata srednji, sredinski položaj: s jedne strane, to je dosta velika (a u zaostaloj Rusiji golema) masa trudbenika koju ujedinjuje zajednički interes trudbenika da se oslobode od vlastele i kapitalista; s druge strane, to su odjelili sitni domaćini, vlasnici i trgovci. Takav

ekonomski položaj neizbježno izaziva kolebanja između proletarijata i buržoazije. A pri zaoštrenoj borbi između proletarijata i buržoazije, pri nevjerojatno oštrom mijenjanju svih društvenih odnosa, pri vrlo jakoj navici seljaka i sitnih buržuja uopće na ono što je staro, ustaljeno, nepromjenljivo, prirodno je da ćemo kod njih neizbježno opažati prijelaze od jedne strane k drugoj, kolebanja, zaokrete, nesigurnost itd.

U odnosu prema toj klasi — ili prema tim društvenim elementima — zadatak je proletarijata rukovođenje, borba za utjecaj na nju. Voditi za sobom kolebljive, nepostojane — eto što treba da radi proletarijat.

V. I. Lenjin: »*Ekonomika i politika u epohi diktature proletarijata*«. Izabrana djela, tom II, knj. 2, Kultura, 1950, str. 207—208. Preveo Z. *Tkalec.*

Uništiti klase znači ne samo protjerati veleposjednike i kapitaliste — to smo mi relativno lako učinili — to znači također *uništiti sitne robne proizvođače,* a oni se *ne mogu protjerati,* oni se ne mogu ugušiti, s njima se *treba saživjeti,* oni se mogu (i moraju) preinačiti, preodgajati samo veoma dugim, polaganim, opreznim organizatorskim radom. Oni okružuju proletarijat sa svih strana sitnoburžoaskom stihijom, prožimaju ga njome, kvare ga njome, stalno izazivaju u proletarijatu recidive sitnoburžoaske beskarakternosti, rascjepkanosti, individualizma, prijelaza od oduševljenja k potištenosti. Da bi se tome odolijevalo, da bi se *organizatorska* uloga proletarijata (a to je njegova *glavna* uloga) vršila pravilno, uspješno, pobjedonosno, potrebna je najstroža centralizacija i disciplina u političkoj partiji proletarijata. Diktatura proletarijata je uporna borba, krvava i nekrvava, nasilna i mirna, vojna i privredna, pedagoška i administrativna, protiv snaga i tradicija starog društva. Snaga navike milijuna i desetaka mlijuna najstrašnija je snaga. Bez partije, gvozdene i prekaljene u borbi, bez partije koja uživa povjerenje svega što je čestito u danoj klasi, bez partije koja zna pratiti raspoloženje mase i na nj utjecati, takva se borba ne može voditi uspješno. Pobijediti krupnu centraliziranu buržoaziju hiljadu je puta lakše nego »pobijediti« milijune i milijune sitnih vlasnika, a oni svojim svakodnevnim, običnim, nevidljivim, neuhvatljivim, destruktivnim radom ostvaruju *baš one* rezultate koji su pot-

rebni buržoaziji, koji *restauriraju* buržoaziju. Tko ma i najmanje slabi gvozdenu disciplinu partije proletarijata (naročito za vrijeme njegove diktature), taj faktički pomaže buržoaziji protiv proletarijata.

V. I. Lenjin: »*Dječja bolest „ljevičarstva" u komunizmu*«, str. 268—269.

Da bi pobijedio, da bi stvorio i učvrstio socijalizam, proletarijat mora riješiti dvojaki ili dvojedini zadatak: prvo, oduševiti svojim bezgraničnim heroizmom revolucionarne borbe protiv kapitala čitavu radnu i eksploatiranu masu, zanijeti je, organizirati je, rukovoditi njome u cilju svrgavanja buržoazije i potpunog ugušivanja svakog njenog otpora; drugo, povesti za sobom čitavu masu trudbenika i eksploatiranih, kao i sve sitnoburžoaske slojeve na put nove privredne izgradnje, na put stvaranja nove društvene veze, nove radne discipline, nove organizacije rada, koja spaja posljednju riječ nauke i kapitalističke tehnike s masovnim organiziranjem svjesnih radnika koji stvaraju krupnu socijalističku proizvodnju.

Ovaj drugi zadatak je teži od prvog, jer se on ni u kom slučaju ne može riješiti heroizmom pojedinog trenutnog zanosa, nego zahtijeva naiduži, najuporniji, najteži heroizam masovnog i *svakidašnjeg* rada. Ali taj je zadatak i bitniji od prvoga, jer u krajnoj liniji najdublji izvor snage za pobjedu nad buržoazijom i jedini zalog čvrstine i trajnosti tih pobjeda može biti samo novi, viši način društvene proizvodnje, zamjena kapitalističke i sitnoburžoaske proizvodnje krupnom socijalističkom proizvodnjom.

V. I. Lenjin: »*Velika inicijativa*«. Izabrana djela, II, knj. 2, Kultura, 1950, str. 163—164. Preveo Z. *Tkalec.*

Diktatura proletarijata — kao što sam već više puta isticao, između ostaloga i u govoru od 12. ožujka na sjednici Petrogradskog sovjeta — nije samo nasilje nad eksploatatorima i čak nije poglavito nasilje. Ekonomska osnova tog revolucionarnog nasilja, zalog njegove vitalnosti i uspjeha jest to što proletarijat predstavlja i ostvaruje viši tip društvene organizacije rada u usporedbi s kapitalizmom. U tome je suština. U tome je izvor snage i zalog neminovne potpune pobjede komunizma.

Feudalna organizacija društvenog rada počivala je na disciplini batine, uz krajnju zaostalost i zastrašenost trudbenika koje je pljačkala i kojima se izrugivala šačica vlastele. Kapitalistička organizacija društvenog rada počivala je na disciplini gladi, i golema masa trudbenika, usprkos svemu progresu buržoaske kulture i buržoaske demokracije, ostajala je u najnaprednijim, najciviliziranijim i najdemokratskijim republikama zaostala i zastrašena masa najamnih robova ili ugnjetenih seljaka koje je pljačkala i kojima se izrugivala šačica kapitalista. Komunistička organizacija društvenog rada, prema kojoj prvi korak predstavlja socijalizam, počiva — i što dalje to će više počivati — na slobodnoj i svjesnoj disciplini samih trudbenika koji su izbacili i jaram vlastele i jaram kapitalista.

Ta nova disciplina ne pada s neba niti se rađa iz dobrih želja; ona izrasta iz materijalnih uvjeta krupne kapitalističke proizvodnje, samo iz njih. Bez njih ona nije moguća. A nosilac tih materijalnih uvjeta ili njihov provoditelj jest određena historijska klasa koju je stvorio, organizirao, ujedinio, školovao, prosvijetlio, prekalio krupni kapitalizam. Ta je klasa proletarijat.

V. I. Lenjin: »*Velika inicijativa*«, str. 160—161.

Ima još jedna stvar koju bih vam htio kazati. Ima ljudi — njih nije velik broj — koji uzimaju uzor recimo od Sovjetskog Saveza i govore da je sada diktatura proletarijata i sebi utvaraju da se seljaku ne mora objašnjavati, da on hoće-neće mora izvršiti što mu se naredi, ili će ići u zatvor. Ne, drugovi, diktatura proletarijata ima svoje historijsko mjesto, ima svoju historijsku ulogu u odnosu na uništenje klase i klasnog neprijatelja. Ali diktatura proletarijata ne može biti sama sebi cilj, ne može biti primjenjena protiv naroda, protiv samih radnika, ne može biti uperena protiv preodgajanja naroda. Ona je nužna samo do onog vremena dok je potrebna, kad je klasni neprijatelj jak, da ovoga onemogući da koči revolucionarni razvitak, da razvije intenzivan rad na preodgajanju ljudi. Preodgajanje u odnosu na narod, na mase — a ne diktatura! Oni koji drukčije govore hoće se igrati diktature proletarijata i često puta to rade iz neke revnosti, kako ih ne bi oklevetali ili kritizirali informbirovci itd. Ne, mi

ne idemo tim putem. Tačno je da je kod nas diktatura proletarijata, ali ona treba da dolazi do izražaja samo utoliko ukoliko se radi o iskorjenjivanju klasnog neprijatelja, ukoliko se radi o onima koji su neprijatelji socijalističke izgradnje, koji su neprijatelji socijalizma, jer to i jest herojska uloga diktature proletarijata. A ukoliko se radi o narodu, o onima koji vole našu zemlju, koji žele izgrađivati socijalizam, koji rade i griješe, ali žele to ispraviti, protiv njih nema diktature proletarijata. Prema njima mora postojati drugarski, odgojni odnos svih onih koji se nalaze na raznim položajima i koji su zato odgovorni. Tako i nikako drugačije postavljamo mi tu stvar.

J. B. Tito: »*Govor u Splitu*«. Predizborni govori maršala Tita i dr., Kultura, Zagreb 1950, str. 30.

Osiguranje rukovodeće uloge radničke klase, koja se izražava prije svega u rukovodećoj ulozi njene revolucionarne avangarde — Komunističke partije, u organima i aparatu vlasti, to je onaj skok iz kvantiteta u kvalitet koji u današnje vrijeme čini vlast po suštini diktaturom proletarijata bez obzira na forme, bez obzira na više ili manje ostataka prošlosti, bez obzira na stepen i na forme učešća ostalih trudbenika u vlasti.

E. Kardelj: »*O narodnoj demokratiji u Jugoslaviji*«. »Komunist« br. 4/1949, str. 9—10.

Pod diktaturom proletarijata ne podrazumijevamo ovakvu ili onakvu spoljnu formu niti određenu metodu ili organizaciju političkog sistema doba prijelaza iz kapitalizma u socijalizam, odnosno komunizam, već njenu društvenu, odnosno klasno-političku sadržinu. Forme, metode i organizacija političkog sistema izrastaju iz određene društvene sadržine, i u raznim zemljama i razdobljima mogu biti, i neizbježno jesu veoma različiti. Diktatura proletarijata jest društvena suština takve vlasti i takvog političkog sistema u kome neospornu rukovodeću ulogu ima radnička klasa. A pod neospornom rukovodećom ulogom radničke klase u tome smislu ne može se podrazumijevati prosto prisustvo neke radničke partije u vladi, već takvi odnosi klasnih i političkih snaga u jednoj zemlji u okviru kojih su radnička klasa i njene vodeće socija-

lističke snage, u savezu sa ostalim radnim ljudima, u mogućnosti da mijenjaju društvene odnose, u skladu s njihovim društveno-ekonomskim interesima i stvarno ih mijenjaju. (Program SKJ, str. 293.)

Zapadnoevropski socijalizam ide drugim putem. On se orijentirao na to da postojećim mehanizmom klasične buržoaske demokracije postepeno, evolutivno jača političke i ekonomske pozicije radničke klase, odnosno socijalizma. Koliko je ova ili ona konkretna politika te vrste zaista realan korak k socijalizmu, o tome se, naravno, kod svakog pojedinog slučaja može diskutirati. Ali u cjelini uzevši, ipak ne može biti nikakve sumnje da je za čitav niz zemalja evolutivni proces k socijalizmu preko političkog mehanizma klasične evropske buržoaske demokracije ne samo moguć nego da već postaje i realna činjenica.

Međutim, dva momenta pri tom ne smijemo da pustimo iz vida.

Prije svega, takvi su procesi u današnje vrijeme mogući uglavnom u visoko razvijenim zemljama koje su se prije pojavile na historijskoj pozornici kapitalizma i postigle specifične ekonomske privilegije, a s njima i ekonomsku snagu i s njom odgovarajući visoki životni standard što otupljuje unutarnje društvene suprotnosti. U takvim prilikama demokratska tradicija stvarno može biti u izvjesnom smislu regulator društvene suprotnosti u pravcu postepenog ječanja socijalističkih elemenata. Međutim, u zaostalijim zemljama koje su, pored toga, gotovo redovno i bez neke dublje demokratske tradicije, a sa zaoštrenijim unutrašnjim suprotnostima, procesi te vrste mnogo se teže mogu razvijati, a u mnogim su slučajevima sasvim nemogući. Prije svega, uz ogromnu suvremenu međunarodnu koncentraciju kapitala i sve veći jaz između razvijenih i nerazvijenih zemalja, ni jedna od zaostalih zemalja ne može računati da se podigne u svom razvitku klasičnim putovima kapitalističkog razvitka. Socijalistički pokreti u nerazvijenim zemljama, dakle, ne susreću se samo s pitanjima o metodama oslobođenja rada nego prvenstveno s pitanjima o putovima i metodama oslobođenja zemlje iz zaostalosti i od ekonomske i političke zavisnosti, što ih tek treba da osposobi za socijalizam.

Osim toga — bez obzira na razvijenost ili nerazvijenost neke zemlje — ostaje činjenica da svako krajnje zaoštravanje unutrašnjih suprotnosti, do koga dolazi u specifičnim prilikama objektivne ekonomske i političke bezizlaznosti nekog sistema, nesposobnog za kompromise i koncesije radničkom pokretu, samo po sebi onemogućuje mirno demokratsko rješenje suprotnosti. To zaoštravanje neizbježno dovodi do revolucionarnih sukoba. Takva je bila i situacija u staroj Jugoslaviji. Tvrditi da u takvim prilikama revolucionarni put radničkog pokreta ne može biti polazna tačka jednog socijalističkog razvitka, odnosno istrajati na klasičnim buržoaskodemokratskim oblicima kao jedino mogućem političkom okviru razvitka k socijalizmu, znači stvarati jednu dogmu koja nije ništa manje štetna od suprotne dogme koja — recimo — svim zemljama nameće put Oktobarske revolucije. Na kraju krajeva, socijalističke su se revolucije u nekoliko zemalja već odigrale i time je njihova historijska neizbježnost u određenim prilikama dovoljno jasno dokazana. Tu činjenicu poricati isto tako je danas nepravilno i smiješno kao i dalje još diskutirati o mogućnosti postepene socijalističke evolucije preko formi klasične demokracije kada je takva evolucija već postala historijska činjenica za niz zemalja. Po mom mišljenju, bilo jedna bilo druga dogma danas su velika prepreka ostvarenju jednog kategoričkog imperativa suvremenog međunarodnog socijalizma: da nađe put svom organskom unutrašnjem jedinstvu; ne jedinstvu u smislu ideološke i akcijske uniformiranosti, npr. kominformističkog tipa, nego u smislu jedne konstruktivne demokratske suradnje koja će moći da poveže pojedina internacionalna socijalistička strujanja na općoj liniji kretanja k socijalizmu.

E. Kardelj: »*Socijalistička demokratija u jugoslovenskoj praksi*«, str. 11—14.

SUŠTINA PARISKE KOMUNE

Sušta suprotnost carstvu bila je Komuna. Parola »socijalne republike«, kojom je pariski proletarijat objavio Februarsku revoluciju, izražavala je samo neodređenu težnju za jednom republikom koja je imala ukloniti ne samo monarhijski

oblik klasne vladavine nego i samu klasnu vladavinu. Komuna je bila određeni oblik ove republike.

. . . .

Komuna je bila stastavljena od gradskih odbornika, izabranih na osnovu općeg prava glasa u raznim okruzima Pariza. Oni su bili odgovorni i mogli su u svako doba biti smijenjeni. Većina njih, naravno, bili su radnici ili priznati predstavnici radničke klase. Komuna je imala biti ne parlamentarno, nego radno tijelo, izvršno i zakonodavno u isto vrijeme. Policija, umjesto da i dalje bude oruđe centralne vlade, odmah je lišena svih svojih političkih funkcija i pretvorena u odgovoran i u svako doba smjenljiv organ Komune. Isto tako i činovnici svih ostalih grana uprave. Počevši od članova Komune pa naniže, javna se služba morala vršiti uz *radničku nadnicu*. Sve povlastice državnih velikodostojnika kao i njihova primanja za reprezentaciju iščezli su zajedno s tim velikodostojnicima. Javna zvanja prestala su biti privatno vlasništvo kreaturâ centralne vlade. Ne samo gradska uprava već i sva dotle od strane države vršena inicijativa prešla je u ruke Komune.

. . . .

Pariska je Komuna imala, razumije se, poslužiti kao uzor svima velikim industrijskim središtima u Francuskoj. Čim bi u Parizu i u drugostepenim centrima bilo uvedeno komunalno uređenje, stara centralizirana vlast morala bi i u pokrajinama ustupiti mjesto samoupravi proizvođača.

K. Marx: »*Građanski rat u Francuskoj*«. Izabrana djela, I, Kultura, 1949, str. 470—471. Preveo *Ognjen Radović*.

DVIJE FAZE KOMUNIZMA

U društvu koje počiva na zadružnim načelima, koje se temelji na zajedničkom vlasništvu sredstava za proizvodnju, proizvođači ne razmjenjuju svoje proizvode: ni rad koji je utrošen na proizvode ne pojavljuje se ovdje *kao vrijednost* tih proizvoda, kao neko materijalno svojstvo koje oni posjeduju, jer sad već, suprotno onom što imamo u kapitalističkom društvu, individualni radovi postoje ne okolišno, nego nepo-

sredno kao sastavni dijelovi cjelokupnog rada. Izraz »prinos rada«, i dandanas zbog svoje dvosmislenosti neupotrebljiv, gubi tako svaki smisao.

Ovdje imamo posla s komunističkim društvom, ne onakvim kakvo se ono *razvilo* na svojoj vlastitoj osnovi, nego obrnuto, onakvim, kakvo ono iz kapitalističkog društva upravo *izlazi;* s komunističkim društvom, dakle, koje u svakom pogledu, u ekonomskom, moralnom, duhovnom, nosi na sebi tragove starog društva, iz čije utrobe izlazi. Prema tome pojedini proizvođač dobiva natrag od društva — poslije odbitaka — tačno onoliko koliko mu daje. Ono što mu je on dao — njegov je individualni kvantum rada. Na primjer: društveni radni dan sastoji se od zbroja izdividualnih radnih sati; individualno radno vrijeme pojedinog proizvođača jest onaj dio društvenog radnog dana koji on daje, njegov udio u njemu. On dobiva od društva potvrdu da je dao toliko i toliko rada (poslije odbitka njegova rada za zajedničke fondove), i na osnovi te potvrde dobiva iz društvenih zaliha sredstava potrošnje onu količinu predmeta potrošnje na koju je utrošeno isto toliko rada. Istu količinu rada koju je dao društvu u jednom obliku dobiva natrag u drugom obliku.

Ovdje očigledno vlada isti princip koji regulira razmjenu robe, ukoliko je ta razmjena razmjena jednakih vrijednosti. Sadržaj i oblik su promijenjeni, jer u promijenjenim okolnostima nitko ne može dati nešto drugo osim svog rada i jer, s druge strane, ništa ne može prijeći u vlasništvo pojedinih osoba osim individualnih sredstava potrošnje. Što se pak tiče raspodjele sredstava potrošnje među pojedine proizvođače, tu vlada isti princip kao pri razmjeni robnih ekvivalenata; jednaka količina rada u jednom obliku razmjenjuje se za jednaku količinu rada u drugom obliku.

Zato je ovdje jednako pravo još uvijek po principu — buržoasko *pravo,* iako princip i praksa nisu više u opreci, dok razmjena ekvivalenata pri robnoj razmjeni postoji samo u *prosjeku,* a ne u svakom pojedinom slučaju.

I usprkos tom napretku to *jednako pravo* ima još uvijek buržoaski okvir. Pravo proizvođača *proporcionalno* je radu koji oni daju; jednakost se sastoji u tome što se mjerenje vrši *jednakim mjerilom* — radom.

Ali jedan je fizički ili intelektualno jači od drugoga, daje, dakle, za isto vrijeme više rada i može raditi duže vremena; a rad, da bi mogao služiti kao mjera, mora biti određen po trajanju ili po intenzitetu, inače on ne bi mogao biti mjerilo. To *jednako* pravo jest nejednako pravo za nejednaki rad. Ono ne priznaje nikakve klasne razlike, jer je svaki podjednako samo radnik; ali ono priznaje prešutno nejednaku individualnu obdarenost i, prema tome, nejednaku radnu sposobnost kao prirodne privilegije. *Zato je ono, po svojem sadržaju, pravo nejednakosti kao i svako pravo.* Pravo može po svojoj prirodi postojati samo u primjenjivanju jednakog mjerila; međutim, nejednaki idividuumi (a oni ne bi bili različiti individuumi, kad ne bi bili nejednaki) mogu se mjeriti jednakim mjerilom samo ukoliko ih gledamo pod jednim uglom, uzmimo s jedne *određene* strane, u danom slučaju, na primjer, promatramo *samo kao radnike* i u njima ne gledamo ništa drugo, apstrahiramo sve ostalo. Dalje: jedan je radnik oženjen, drugi nije; jedan ima više djece nego drugi itd., itd. Pri jednakom radnom učinku i, prema tome, jednakom udjelu u društvenom fondu potrošnje jedan će faktički dobiti više nego drugi, jedan će biti bogatiji od drugoga itd. Da bi se izbjegli svi ti nezgodni momenti, prvo bi moralo, umjesto da bude jednako, biti čak nejednako.

Ali ti nezgodni momenti ne mogu se izbjeći u prvoj fazi komunističkog društva, onakvog kakvo je ono tek ižišlo iz kapitalističkog društva poslije dugih porođajnih muka. Pravo ne može nikad biti iznad ekonomske strukture i njome uvjetovanog kulturnog razvitka društva.

U višoj fazi komunističkog društva, kad nestane ropske podložnosti individuuma podjeli rada, a s njome nestanu i suprotnosti između intelektualnog i fizičkog rada; kad rad postane ne samo sredstvo za život nego i prva životna potreba; kad svestranim razvitkom individuuma porastu i produkcione snage, i kad svi izvori društvenog bogatstva poteku obilnije — tada će tek biti moguće sasvim prekoračiti uski buržoaski pravni horizont, i društvo će moći na svojoj zastavi napisati: Svaki prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama!

K. Marx: »*Kritika gotskog programa*«. Izabrana djela, II, Kultura, str. 13—15. Preveo *Z. Tkalec.*

Uništenje klase stvar je duge, teške, uporne *klasne borbe,* koja *poslije* svrgavanja vlasti kapitala, *poslije* razaranja buržoaske države, *poslije* uspostavljanja diktature proletarijata *ne iščezava* (kao što zamišljaju vulgarni predstavnici starog socijalizma i stare socijaldemokracije), nego samo mijenja svoje oblike postajući u mnogom pogledu još ogorčenija.

Klasnom borbom protiv otpora buržoazije, protiv začmalosti, rutine, neodlučnosti, kolebanja sitne buržoazije, proletarijat mora obraniti svoju vlast, pojačati svoj organizacioni utjecaj, postići »neutralizaciju« onih slojeva koji se plaše da odu od buržoazije i koji idu odveć neodlučno za proletarijatom, mora učvrstiti novu disciplinu, drugarsku disciplinu trudbenika, njihovu čvrstu vezu s proletarijatom, njihovu ujedinjenost oko proletarijata, tu novu disciplinu, novu osnovu društvene veze, umjesto kmetovske discipline u srednjem vijeku, umjesto discipline gladi, discipline »slobodnog« najamnog ropstva u kapitalizmu.

Da se unište klase, potreban je period diktature jedne klase, naime, one ugnjetene klase koja može ne samo svrgnuti eksploatatore, ne samo nemilosrdno ugušiti njihov otpor nego i idejno raskinuti s čitavom buržoaskodemokratskom ideologijom, s čitavim malograđanskim fraziranjem o slobodi i jednakosti uopće (zapravo, kao što je davno pokazao Marx, to fraziranje znači »slobodu« i »jednakost« *posjednika robe,* »slobodu i jednakost« *kapitalista i radnika).*

Štaviše, samo ona ugnjetena klasa koja je obučena, ujedinjena, odgojena, prekaljena u toku decenija štrajkaške i političke borbe protiv kapitala — samo ona klasa koja je usvojila svu gradsku, industrijsku, krupnokapitalističku kulturu i koja ima odlučnosti i sposobnosti da je obrani, da očuva i dalje razvija sve njene tekovine, da ih učini pristupačnima čitavom narodu, svim trudbenicima, samo ona klasa koja umije podnijeti sve teškoće, iskušenja, nezgode i velike žrtve koje historija neizbješno traži od onoga tko kida s prošlošću i tko smjelo probija sebi put k novoj budućnosti — samo ona klasa u kojoj su najbolji ljudi ispunjeni mržnjom i prezirom prema svemu što je malograđansko i filistarsko, prema tim svojstvima koja tako bujno cvjetaju kod sitne buržoazije, kod sitnih namještenika, kod »inteligencije« — samo ona klasa, koja se »prekalila u školi rada« i koja umije ulivati respekt

prema svojoj radnoj sposobnosti svakom trudbeniku, svakom čestitom čovjeku — samo ona može svojom diktaturom uništiti klase.

V. I. Lenjin: »*Pozdrav mađarskim radnicima*«. Izabrana djela, tom II, knj. 2, Kultura, 1950, str. 152—153. Preveo *Z. Tkalec.*

SOCIJALIZAM, DEMOKRACIJA, SAMOUPRAVLJANJE

Smatramo da je kooperativni pokret jedna od snaga koja preobražava savremeno društvo, zasnovano na klasnom antagonizmu. Velika zasluga ovog pokreta sastoji se u tome što on na djelu pokazuje mogućnost da se savremeni sistem *potčinjavanja rada kapitalu,* koji je despotski i koji rađa pauperizam, — zamijeni republikanskim i blagotvornim sistemom *udruženja slobodnih i ravnopravnih proizvođača.*

K. Marx: »*Instrukcije delegatima privremenog generalnog savjeta po pojedinim pitanjima, za Ženevski kongres Prve internacionale god. 1867*«. Prva internacionala, Beograd 1950, str. 63. Preveli *M. Vidojković* i *V. Nikolova.*

Socijaldemokratska partija nema ništa zajedničkog sa takozvanim državnim socijalizmom, sistemom podržavljenja zbog fiskalnih ciljeva, koji stavlja državu na mjesto privatnog poduzetnika — *i time ujedinjuje u jednoj ruci moć ekonomskog izrabljivanja i političkog ugnjetavanja radnika.*

Engelsova primjedba — u ovom tekstu potcrtana — na nacrt Erfurtskog programa, god. 1891. Marx—Engels Werke, Berlin, sv. 22, str. 596—597. Preveo *P. Vranicki.*

U tč. 2 proglasa šta želi Savez Spartakista u vezi sa političkim i socijalnim mjerama Rosa Luxemburg je zahtijevala »odstranjivanje svih parlamenata i općinskih savjeta i preuzimanje njihovih funkcija od strane radničkih i vojničkih savjeta kao i njihovih odbora i organa«, a u daljnjim tačkama: 3. »Izbor radničkih savjeta u cijeloj Njemačkoj od cijelog odraslog radništva obih spolova u gradu i selu, u tvornicama, kao i vojničkih savjeta od pripadnika vojske, s isključenjem oficira i kapitulanata. Pravo radnika i vojnika da u svako vrijeme

opozovu svoje predstavnike. 4. Izbor delegata radničkih i vojničkih savjeta u cijeloj zemlji za Centralni savjet radničkih i vojničkih savjeta, koji treba da izabere Izvršni savjet kao najviši organ zakonodavne i izvršne vlasti. 5. Zasjedanje Centralnog savjeta zasad barem svaka tri mjeseca — svaki put s novim izborom delegata — radi stalne kontrole djelatnosti Izvršnog savjeta i radi uspostavljanja žive veze između mase radničkih i vojničkih savjeta u zemlji i njihovog najvišeg vladajućeg organa. Pravo lokalnih radničkih i vojničkih savjeta da u svako vrijeme opozovu i zamijene svoje zastupnike u Centralnom savjetu, ako ovi ne postupaju u smislu onih koji su ih izabrali. Pravo Izvršnog savjeta da imenuje i smijeni narodne zastupnike kao i centralne vlasti zemlje i činovnika.« U vezi sa privrednim mjerama, osim razvlaštenja buržoazije u industriji i zemljoposjedu, u tč 7 Rosa izričito naglašava »izbor tvorničkih savjeta u svim tvornicama, koji će u sporazumu sa radničkim savjetima voditi unutrašnje poslove tvornica, regulirati radne odnose, kontrolirati proizvodnju i konačno preuzeti upravljanje tvornicama.«

R. Luxemburg: *Što želi savez Spartakista.* Iz O. Flechtheim, Die KPD in der Weimarer Republik, Offenbach A. M. 1948, str. 242—244. Preveo *P. Vranicki.*

Socijalističko društveno vlasništvo nipošto nije isto što i državno vlasništvo. Podržavljenje je bilo za nas samo *jedan* od oblika podruštvljenja, a sve oblike podruštvljenja uopće mi priznajemo kao istinsko, socijalističko »podruštvljenje« samo tada ako u svom ishodu imaju ono reguliranje društvenih proizvodnih odnosa, koje smo mi označili kao oblik *industrijske autonomije.*

K. Korsch: *»Was ist Sozialisierung?«* Iz K. Korsch, Schriften zur Sozialisierung, Frankfurt a. M. 1969, str. 38. Preveo *P. Vranicki.*

Korsch je već tada pretpostavljao da je u prvom razdoblju socijalizma nužna i jedna »kontrola odozgo«, plansko usmjeravanje proizvodnje od strane društva, koje može imati različite oblike, pa i državne, ali bitno dopunjeno »kontrolom odozdo«. Samo podržavljenje nije bitni smisao socijalizma. A put »kojim se ta *oba* zahtjeva, koji danas teže socijaliziranju, kontrola odozgo (kroz cjelinu) i kontrola odozdo (kroz neposredne sudionike) mogu jedno pored drugog sigurno i brzo ostvariti,

jest danas tako mnogo spominjani, a tako malo shvaćeni »sistem sovjeta« (Rätesystem).

K. Korsch: »*Die Sozialisierungsfrage vor und nach der Revolution*«. Ibid., str. 54. Preveo *P. Vranicki.*

Nije dosta, drugovi i drugarice, da samo industrijaliziramo i elektrificiramo našu zemlju, pa da kažemo da je to socijalizam. Ne, to još nije socijalizam, to je samo jedna od osnova za lakšu izgradnju socijalizma, odnosno za poboljšanje životnog standarda, za bolji život i preodgajanje ljudi. Imali su i fašisti, Nijemci, veliku industriju, i to još kakvu industriju! Ali to je bio fašizam, i velik broj ljudi bio je s fašističkom sviješću, jer su tako bili odgojeni. Nije, dakle, dovoljno samo imati tvornice; osim njih potrebno je i nešto drugo, a to je pravilno odgajanje naroda, pravilan pravac odgajanja naroda. Mi smo likvidirali kapitalističko društvo, ne samo zato da lakše izgradimo industriju, jer je kapitalizam kod nas bio nesposoban da je izgradi, nego zato da preodgojimo naše ljude, da oni shvate što znači socijalizam, da shvate da socijalizam znači potpuno drukčije poglede na sve što se događa u zemlji, da socijalistički misle, da svaki građanin bude svjestan da je odgovoran pred svojom zajednicom, pred cjelinom. Ta je svijest potrebna.

A kako se ta svijest može stvoriti, kako se narod može preodgojiti, izdići do socijalističke svijesti? Razumije se da se to ne može postići nekim prisilnim ili administrativnim mjerama, birokratizmom, nego svakodnevnim upornim objašnjavanjem onoga što hoćemo, što je narodu potrebno i što je njegova dužnost. Narod se može samo na taj način odgajati. Varaju se, dakle, svi oni ljudi koji u velikoj revnosti nastoje da izvjesne mjere provedu prisilno. To nije pravilno. To nije rad u pravcu odgajanja, nego odvraćanja ljudi.

J. B. Tito: »*Govor u Splitu*«. »Borba«, 6. marta 1950.

Pred Narodnom skupštinom nalazi se danas na pretresu projekt jednog od značajnijih zakona socijalističke Jugoslavije — projekt Osnovnog zakona o upravljanju državnim privrednim poduzećima i višim privrednim udruženjima od strane radnih kolektiva. Donošenje tog zakona bit će najznačajniji historijski čin Narodne skupštine poslije donošenja

Zakona o nacionalizaciji sredstava za proizvodnju. Preuzimanjem sredstava za proizvodnju u državne ruke nije još bila ostvarena akciona parola radničkog pokreta »Tvornice radnicima«, jer parola »Tvornice radnicima, zemlja seljacima«, nije neka apstraktna propagandistička parola, već takva koja ima u sebi dubok sadržajni smisao. Ona sadrži u sebi čitav program socijalističkih odnosa u proizvodnji: u pogledu društvene svojine, u pogledu prava i dužnosti trudbenika i — prema tome — može se i mora ostvariti u praksi, ako mislimo zaista izgraditi socijalizam.

J. B. Tito: »*Trudbeničko upravljanje privredom*«. »Komunist« br. 4—5/1950, str. 1.

Socijalizam je društveno uređenje zasnovano na podruštvljenim sredstvima za proizvodnju, u kome društvenom proizvodnjom upravljaju udruženi neposredni proizvođači, u kome se vrši raspodjela prema principu »svakome prema radu« i u kome se, pod rukovodstvom radničke klase, koja se kao klasa i sama mijenja, svi društveni odnosi postepeno oslobađaju klasnih suprotnosti i svih elemenata iskorišćivanja čovjeka od strane čovjeka (Program SKJ, str. 307—308).

Radnički savjeti nisu kod nas privjesak državnog aparata ni agitacioni miting. Oni imaju svoja tačno određena prava, ali i svoje tačno određene dužnosti prema društvenoj zajednici. Oni su oblik samoupravljanja proizvođača, ali su ujedno dužni čuvati interese društvene zajednice. Poduzeća nisu svojina pojedinih radnih kolektiva, ali pojedini radni kolektivi *u ime društvene zajednice samostalno njima upravljaju,* razumije se u okvirru prava i dužnosti, čije okvire im postavlja društvena zajednica preko svojih vrhovnih predstavničkih organa. U tom jedinstvu općeg lokalnog i općedržavnog narodnog samoupravljanja i jest najveće značenje takvih organa, kao što su naši radnički savjeti.

E. Kardelj: »*Deset godina Narodne revolucije*«. »Komunist« br. 2—3/1951, str. 109.

Šta znači, recimo, birokratizam u jednoj zemlji? To je najveća rak-rana za socijalističku zemlju, kad se u njoj ustali. Birokratizam uopće ne vodi brigu o raspoloženju ljudi, o raspoloženju naroda. Narod je za njega jedna bezbojna masa,

on sve rješava dekretima, on ne zagleda u život i dušu naroda, nego nameće ono što misli da je pravilno. Birokratizam je nespojiv sa socijalističkom zakonitošću, on ne računa sa stvarnošću, on i najnaprednije zakone i uredbe pretvara u mrtve i nedjelotvorne akte i nastoji da ih mimoiđe i zakine gdje god može. Birokratizam ne uči od naroda nego misli da je zato tu da samo on uči narod. A onaj, drugovi, tko sebi utvara da je kadar stalno učiti narod, a sam ne uči od naroda, taj nije nikakav rukovodilac, a najmanje socijalistički rukovodilac.

Kad govorimo o birokratizmu, nemojte misliti da nema klice birokratizma i kod nas u Jugoslaviji. To je posljedica i ostatak onog staroga što je nekad bilo. A taj birokratizam, ako ne bismo nad njim bdjeli, predstavlja ogromnu opasnost u svim granama djelatnosti u našoj zemlji. Šta znači birokratizam u kancelariji, kad se, na primjer, u jednom nadleštvu dopisuju iz jedne sobe u drugu, kad ljudi nemaju neposrednog kontakta, nego jedni drugima šalju spise? Ljudi se tada pretvaraju u spise, za njih je spis svetinja i ništa drugo. To je birokracija. A ona čini — tamo gdje zasjedne — da se vlast sve više i više udaljava od naroda, da postaje nenarodna, da se stavlja iznad naroda, gubi s njim kontakt. A zatim čini ono što ne smije činiti i što nema ničeg zajedničkog sa socijalizmom. Tako kod nas ne može biti niti će biti. Mi ćemo progoniti birokratizam, pa ma šta nas stajalo. Mi ne ćemo dopustiti, da se u našem zdravom državnom organizmu ugnijezdi birokratizam.

J. B. Tito: »*Govor u Splitu*«.

Predavanje tvornica, rudnika itd. na rukovođenje radnim kolektivima onemogućit će da se u našoj privredi ugnijezdi zarazna bolest koja nosi ime birokratizam. Ta se bolest nevjerojatno lako i brzo prenosi iz buržoaskog društva i opasna je u prelaznom periodu, jer kao polip svojim hiljadukrakim pipcima sputava i ometa pravilan i brz proces razvitka. Birokratizam spada među najveće neprijatelje socijalizma baš zbog toga što se uvlači neprimjetno u sve pore društvene djelatnosti a da ljudi ispočetka ni sami toga nisu svjesni. Bilo bi pogrešno misliti da birokratizam već nije počeo i kod nas hvatati korijena. I kod nas se on već počeo uvlačiti u razne

ustanove, u državni aparat i privredu, ali mi smo toga svjesni i zato smo već poduzeli čitav niz mjera da ga onemogućimo. Tu nisu dovoljne kampanjske mjere, već neprekidna borba i odgajanje ljudi.

J. B. Tito: »*Trudbeničko upravljanje privredom*«, str. 20.

Na primjer, proces odumiranja države, koji je jedan od bitnih elemenata socijalističkog napretka, ne vrši se spontano. Prepuštati taj proces spontanom razvoju — znači jačati reakcionarne faktore koji se suprotstavljaju tom procesu, znači jačati u prvom redu birokratske tendencije prema podređivanju čitavog društva centraliziranom državnom aparatu, u krajnjem rezultatu birokratskoj kasti.

Sve te činjenice govore nam da je opasnost birokratizma u periodu prijelaza od kapitalizma ka komunizmu čak veća nego što su mogli predvidjeti klasici marksizma, lenjinizma, iako su joj već oni pridavali veliku važnost. Iskustva koja imamo iz sadašnjeg perioda govore nam *da je birokratizam posljednja i najotpornija tvrđava ostataka klasnog sistema, a time i najopasniji neprijatelj socijalizma.*

E. Kardelj: »*Deset godina Narodne revolucije*«, str. 97.

Naša vlastita praksa u punoj nam mjeri potvrđuje da je borba protiv birokratizma i za socijalističku demokraciju i narodno samoupravljanje — pri vodećoj ulozi radničke klase — jedini pravilan put istinskog napretka socijalizma. U našem sistemu ne bismo mogli učiniti — čak ni u ekonomskom smislu — ni korak naprijed, ako ne bismo išli tim putem. A taj put vodi preko sve šireg privlačenja radnih masa upravljanju državnim organima i svim organima društvene djelatnosti sve dotle *dok samo društvo ne bude upravljeno zajedničkim poslovima na isti način kao što danas, recimo, članovi raznih društvenih organizacija rješavaju sva tekuća pitanja aktivnosti svoje organizacije ili pojedinog društva.*

E. Kardelj: »*Deset godina Narodne revolucije*«, str. 104.

Oblici centraliziranog društvenog upravljanja sredstvima za proizvodnju, zasnovanog na raznim vidovima državne svojine i upravne vlasti državnog aparata, odigrali su u razvitku

socijalizma u datim historijskim uslovima pozitivnu ulogu, a u određenim okvirima oni i danas imaju, i imat će, takvu ulogu. To naročito važi za one nerazvijene zemlje koje su stupile na put socijalističkog razvitka i u kojima je specifična isprepletenost socijalističkih, državnokapitalističkih i drugih elemenata neophodna i progresivna za određeni period. Takva vrsta državnog upravljanja privrednim životom predstavlja u socijalističkim zemljama nužnost sve dotle dok se ne smanje osnovna područja zaostalosti i ne oblikuju društveni centralizirani i decentralizirani demokratski mehanizmi upravljanja samih proizvođača, radnih ljudi, društvenim sredstvima za proizvodnju.

Vršeći svoje funkcije u privredi, država ima tendenciju da privredu liši njenog unutrašnjeg pokretača kako bi samu sebe postavila i predstavila kao društvenu neophodnost. Kad se takve tendencije jače ispolje, država se može pretvoriti u faktor stagnacije i kočenja društvenog razvitka, u faktor koji sprječava konstituiranje novih društvenih mehanizama preko kojih se obezbjeđuje dalji porast socijalizma.

Naše iskustvo, kao i iskustvo drugih socijalističkih zemalja, pokazuje da je isključivo upravljanje privredom i cijelim društvenim životom preko državnog aparata vodilo ka sve većoj centralizaciji upravljanja, ka sve tješnjem srastanju državnog i partijskog aparata, ka njihovu jačanju i težnji da se odvoje od društva i da se nametnu kao snage iznad njega.

Na takvu tlu niču specifične pojave prelaznog doba: birokratizam i birokratsko-etatističke deformacije u razvitku socijalističkih odnosa. Te su pojave neposredan proizvod tendencija koje nastaju u političkom i privrednom aparatu socijalističke države, a idu za tim da taj aparat, umjesto da služi društvu, preraste u njegova gospodara. Ove pojave dolaze do snažnijeg izražaja tamo gdje su zaostaliji i slabiji ekonomski preduslovi socijalizma i gdje su slabiji stvarna društvena uloga i utjecaj radničke klase.

Birokratizam i etatističko-birokratske tendencije, kao posljednji odjek starih društvenih odnosa, teže deformiranju razvitka socijalističkih odnosa, prvenstveno u smislu održavanja, proširivanja ili restauracije raznih vidova državnokapitalističkih odnosa ili metoda upravljanja u uslovima kad proizvodne snage i proizvođači više ne trpe takve odnose i metode.

Opasnost birokratizma leži u činjenici da on, kao bolest, slabi cijeli organizam socijalističkog društva i time pokreće i jača antisocijalističke snage i tendencije. Birokratizam prije svega neminovno raskida veze između vodećih političkih snaga i radničke klase, i time zaoštrava sve unutrašnje društvene suprotnosti. (Program SKJ, str. 223—224.)

Čuju se, doduše, ponekad glasovi da je više-manje svejedno kakve su forme vlasti, glavno je da ta vlast vodi u socijalizam, da se bori za socijalizam. Glavno je, kažu takvi ljudi, koga predstavlja takva vlast, koju klasu, a ne kakva je.

Istina je da je to glavno, ali to nije dovoljno, i onaj koji vidi samo to, taj dovodi u opasnost i ono što je glavno. Ne treba zaboraviti nikada da nikakav savršeni birokratski aparat, makar kakvo mu genijalno rukovodstvo stajalo na čelu ne može izgraditi socijalizam. Socijalizam može rasti samo iz inicijative milijunskih masa uz pravilnu rukovodeću ulogu proleterske partije. Prema tome, razvitak socijalizma ne može ići nikakvim drugim putem nego putem stalnog produbljivanja socijalističke demokracije u smislu sve veće samouprave narodnih masa, u smislu njihova sve većeg privlačenja k radu državne mašinerije — od najnižeg organa do najviših, u smislu sve većeg učešća u neposrednom upravljanju u svakom pojedinom poduzeću, ustanovi itd.

E. Kardelj: *»O narodnoj demokratiji u Jugoslaviji«*, str. 35.

Ja nisam dobro razumio pitanje, jer mi nemamo slobodu zatvorenu u klasi, slobodu koju izdajemo na komadiće. Kod nas je normalni razvitak socijalističke izgradnje. Mi ne smatramo slobodu formalnošću, apstrakcijom. Mi je smatramo tijesno povezanom s ekonomskim stanjem, s povećanjem životnog standarda, s davanjem mogućnosti da ljudi bolje žive, tijesno povezanom s učešćem najširih masa u vlasti i s njihovim pravom da slobodno kritiziraju. Sloboda kritike kod nas postoji. To nam ne može nitko osporiti. Ekonomski razvitak ide kod nas daleko naprijed — mislim u pogledu demokracije — u odnosu na zapadni ili bilo koji drugi sistem. Mi dajemo tvornice na upravljanje radnicima. To je demokracija. To je sloboda. Mi se ne bojimo da decentraliziramo centralnu vlast, da je prenesemo na niže organe, na republike, pa čak i

na kotare. U tome je suština slobode, suština demokracije, a ne u nekoj apstraktnoj slobodi koja stoji na papiru, a ljudi su prazna želuca ili nezaposleni, i moraju se brinuti šta će sutra jesti. Sloboda je danas kod nas toliko razvijena da bih mogao kazati tom prilikom, a ja mislim da to pitanje koje je ovdje postavljeno postavljaju mnogi na Zapadu — da to ljudi na Zapadu ne shvaćaju.

J. B. Tito: »*Odgovori na pitanja dopisnika strane i domaće štampe u 1951. godini*«, Kultura, str. 115.

Mi smo, doduše, uvijek načelne pristaše demokratizma u političkim odnosima i uvijek smo smatrali da niz »ličnih prava« koja je formulirala buržoaska demokratska revolucija neosporno pripada i socijalizmu. Ali mi danas dajemo naročiti akcent našoj borbi za socijalističku demokraciju *zbog toga što ne želimo kapitulirati pred birokratizmom i državnim kapitalizmom, zbog toga što smatramo da je socijalistička demokracija neophodan uvjet za napredak socijalizma.* U tom su pogledu, što se tiče razvitka Sovjetskog Saveza, upravo proročanske slijedeće Lenjinove riječi iz 1905. godine: »... ako netko hoće ići u socijalizam nekim drugim putem, a ne putem političkog demokratizma, taj neizbježno mora doći do apsurdnih i reakcionarnih zaključaka, i to apsurdnih i reakcionarnih kako u ekonomskom, tako i u političkom smislu ...« (Lenjin, Djela, t. IX, str. 14, rusko izdanje.)

Ali organizaciona zgrada socijalističke demokracije *treba da se razvija iz svojih vlastitih osnova i u oblicima koji organski nastaju iz njena sadržaja.*

Mehaničko prenošenje vanjskih oblika buržoaske demokracije, kao što smo vidjeli na primjeru Sovjetskog Saveza, može biti veoma štetno, pa čak i prikrivati djelovanje antisocijalističkih snaga.

Osim toga, i usprkos mnogim progresivnim oblicima koje buržoaska demokracija može dati i socijalističkom sistemu osnova buržoaske demokracije ipak je prije svega u zadatku da osigurava privatnu imovinu i na toj imovini zasnovane privilegije.

Za nas, međutim, najvažnija osnova demokratizma u društvu koje se razvija ka stvarnoj slobodi jest prije svega u osiguranju prava svakog čovjeka da ne bude ni od koga eksploa-

tiran i da ima kao proizvođač puno pravo da odlučuje u raspodjeli i upotrebi viška rada na svom radnom mjestu i u društvu kao cjelini. Ta osnova mora biti osigurana, a ograničena demokracija samo za one koji nju ugrožavaju.

E. Kardelj: »*O socijalizmu i demokraciji*«, »Komunist« br. 1—2/1952, str. 19.

Jedna socijalistička zemlja, koja se nalazi u uvjetima takvog žestokog agresivnog političkog i ekonomskog pritiska, kakav proživljava danas naša zemlja, faktički bi upropastila i socijalizam i nezavisnost svojih naroda kad bi dopustila da se pod velom političke kritike razbija otporna snaga naroda u borbi protiv stranog agresivnog osvajačkog pritiska. Zato mi nikad ne poričemo jednu činjenicu, naime, *da kod nas nije moguć nijedan takav demokratski oblik koji bi otvorio kanale za aktivnost takve vrste.*

Ali jedno ipak uvijek moramo imati pred očima: ta sredstva ne smiju utjecati na karakter naše narodne vlasti, ona ne smiju utjecati na slobodarski duh demokratizma i humanizma, koji se od početka tako snažno isticao u našoj revoluciji i koji joj je upravo i dao pravi *narodni* karakter. A prije svega, ona ne smije utjecati u pravcu ograničavanja svestrane napredne, socijalističke inicijative i borbe mišljenja na liniji društvenog napretka. Tu ne može biti ni nepogrešivih »papa« ni »vječitih istina«, koje treba štititi administrativnim sredstvima. *Tu samo slobodno kretanje društva može naći najkraći put do pune pobjede i konačnog učvršćenja socijalizma.*

Prema tome, ne može biti sumnje da slobodna socijalistička — politička i naučna — kritika koja pridonosi napretku socijalizma *mora biti zakon svake istinske socijalističke zemlje, i njoj mora biti dano odgovarajuće mjesto u sistemu socijalističke demokracije.* Bez jednoga i drugoga nema napretka socijalizma. Zato je u našoj zemlji otvoren put, i ona je važan faktor u sadašnjim demokratskim promjenama koje se vrše u našoj zemlji.

E. Kardelj: »*O socijalizmu i demokratiji*«, str. 24—25.

Kominformski »ideolozi« postavili su se na vrlo komotno stanovište, naime, da radnički pokret u pojedinim zemljama

nema u suštini baš nikakva drugog zadatka nego da ponovi razvoj Rusije poslije Oktobarske revolucije. Neću se upuštati u praktične razloge zbog kojih ova teorija danas prevladava u Sovjetskom Savezu, ali je očigledno da je njeno djelovanje u praksi reakcionarno i — s obzirom na sam unutrašnji razvoj u Sovjetskom Savezu — antisocijalističko. Proces socijalističkog preobražaja svijeta jedinstven je proces. *Zato ulaženje novih zemalja u sferu socijalističkog razvoja ne znači samo prosto ponavljanje već prijeđenog puta, kako tvrde kominformovci, nego prije svega dalje razvijanje socijalizma* na temelju specifičnih uvjeta ove ili one zemlje. To naročito važi za ekonomski razvijene zemlje. Svaki novi korak socijalističke revolucije — ma u kakvim se oblicima ona odigrava — znači, prema tome, bogaćenje socijalističkog razvoja novim oblicima.

E. Kardelj: »*Deset godina narodne revolucije*«, str. 93—94.

Dakle, kako Staljin postavlja pitanje uloge partije prema državi? U svojim djelima on nigdje nije odredio ulogu partije u prvoj fazi komunizma to jest u socijalizmu; on svodi ulogu partije na to da ona rukovodi državnim aparatom koji još nosi biljeg klasnog društva. Prema tome, nije nikakvo čudo što se partija u Sovjetskom Savezu sve više birokratizira i srasta u jednu cjelinu s birokratskim državnim aparatom, to jest identificira se njime, postaje i sama dio birokratskog aparata i na taj način gubi vezu s narodom i sa svim onim što bi zaista bila njena dužnost. A to je: dužnost organizatora i najaktivnijeg učesnika u svim političkim, kulturnim i privrednim akcijama, dužnost organizatora masovne kontrole i neposrednog učešća na svim poljima društvene djelatnosti, dužnost dizanja poleta stvaralačkih masa svojim primjerom. Svesti partiju i njenu ulogu na birokratski aparat, na dio državne mašine za prisiljavanje, za provođenje raznih prisilnih mjera — to je suprotno učenju Lenjina o ulozi partije u prvoj, prelaznoj fazi, o ulozi partije kao rukovodioca i odgajatelja, a ne onoga, koji prisiljava. Ta šablona počela se i kod nas prakticirati, ali smo mi poduzeli potrebne mjere i strogo ćemo se čuvati takve prakse kod nas.

J. B. Tito: *»Trudbeničko upravljanje privredom«*, str. 16.

Prije svega želio bih da se zadržim na decentralizaciji i demokratizaciji upravljanja u privredi i narodnoj vlasti. Želim odmah da naglasim da nije svaka decentralizacija ujedno i demokratizacija upravljanja. Ove dvije forme upravljanja mogu, a i moraju, da idu paralelno samo u istinskom socijalističkom razvitku, u jednoj višoj fazi društvenog razvoja, to jest onda kad su sredstva za proizvodnju već potpuno u rukama proizvođača, kad tvornicama i poduzećima upravljaju sami radnici preko svojih organa upravljanja koje su sami izabrali. Prema tome, istinsko, demokratsko upravljanje počinje ondje gdje prestaje funkcija upravljanja države u privredi preko njenog aparata. Razumije se, i u početnoj fazi revolucionarnog razvoja — to jest dok se sredstva za proizvodnju još nalaze u rukama države, ali socijalističke — postoje elementi demokratičnosti, ali ti elementi imaju samo u višem stepenu socijalni karakter i ne predstavljaju u pravom smislu izraz socijalističke demokracije. Prema tome, u našoj početnoj fazi revolucionarnog razvoja, dok država nije bila predala tvornice i poduzeća na upravljanje radnicima, kad je država upravljala tim tvornicama i poduzećima preko svog aparata, odnosno samo preko direktora kao svog za to određenog namještenika, u tom periodu nije se moglo govoriti o socijalističkom demokratskom upravljanju. U toj prvoj fazi razvoja država radnog naroda morala je odmah riješiti kako je najbolje mogla, prema materijalnim mogućnostima, socijalno pitanje trudbenika. Postepeno je narodna država sama povećavala plaće radnicima, donijela ustav, zakone i uredbe u kojima su radnicima i namještenicima zagarantirana prava na penziju, pravo na plaćeni godišnji odmor itd. Država je osiguranje radnika i namještenika uzela na svoj račun, stvorene su razne kulturne i druge ustanove za trudbenike, ali ipak tek predajom tvornica i poduzeća u ruke radnika izvršen je prvi i najveći akt države, koji u sebi sadržava elemente njenog odumiranja, to jest odumiranja njene funkcije u privredi i u isto vrijeme uspostavljanje prave socijalističke demokracije u proizvodnji, a time i u samom društvu.

To je jedna od najkrupnijih tekovina naše socijalističke revolucije, koja je realizirana svega 5—6 godina poslije rata, odnosno poslije eksproprijacije i nacionalizacije sredstava za proizvodnju.

J. B. Tito: *»Referat na VI kongresu KPJ«*, 1952.

Šta je dakle — promatrano kroz prizmu borbe za stvarno socijalističke odnose proizvodnje, a protiv birokratizma, odnosno njegovih elemenata i potencijalnih mogućnosti izrođavanja socijalističke revolucije — suština novog privrednog sistema koji se izgrađuje u našoj žemlji?...

Mislim da možemo i moramo, ovako promatrano, od novog privrednog sistema koji izgrađujemo tražiti slijedeće:

1. *Upravljanje našim tvornicama i poduzećima od strane samih neposrednih proizvođača.* Ovaj je zahtjev najbitniji preduvjet za stvaranje istinski socijalističkih društvenih odnosa. Bez ispunjavanja tog zahtjeva ne postoji konačno osiguranje socijalističke društvene osnovice, jer bi sredstva za proizvodnju ostala u ovoj ili onoj formi otuđena neposrednim proizvođačima. Naša se zemlja može samo ponositi time što je jučer istakao drug Tito, naime, da smo mi taj prijelom u borbi za socijalizam već postigli.

2. Novi privredni sistem treba da se zasniva na objektivnim ekonomskim zakonima i da do krajnje moguće mjere izbjegava administrativno gušenje tih zakona.

Administrativna »borba« s objektivno postojećim ekonomskim zakonima u konačnoj je instanciji jalova i iracionalna. Objektivni ekonomski zakoni — htjeli mi to ili ne htjeli — postoje, naime, objektivno, pa se, prema tome, administrativnim i birokratskim pothvatima koji su usmjereni protiv takva njihova postojanja i djelovanja uvijek nemilosrdno osvećuju, i to obično u vrlo nakaradnom obliku. Konačni rezultat birokratskog konflikta s objektivnim ekonomskim zakonima neizbježno se javlja kao privredna stagnacija i nazadovanje. Međutim, stvar nije samo u tome. Svaka koncepcija zamašnije i dugotrajnije administrativne borbe s objektivno postojećim ekonomskim zakonima neizbježno rađa snage iznad društva koje tu borbu provode, a takve snage iznad društva neminovno se razvijaju upravo u birokratsku kastu, u

podčinjavanje i eksploataciju neposrednih proizvođača i cijelog društva.

Danas možemo konstatirati da smo u svojoj privrednoj izgradnji birokratski konflikt s objektivnim ekonomskim zakonima uglavnom već likvidirali...

Naravno, u ovakvoj situaciji ne možemo potpuno isključiti privremene i pojedinačne administrativne zahtjeve. Međutim, načelno gledajući i opće uzevši, mi se moramo kroz privredne teškoće, s kojima još imamo posla, probijati socijalističkim ovladavanjem objektivnih ekonomskih zakona, a ne administrativnom borbom s njima...

3. Društveno ovladavanje objektivnim ekonomskim zakonima treba radikalno svesti samo na one opće okvire — mi ih u našoj suvremenoj planskoj terminologiji nazivamo osnovne proporcije društvenih planova — koji osiguravaju da u društvenoj proizvodnji ne dolazi do pojave kapitalističke anarhije i ujedno daju opći pravac privrednom razvitku zemlje. U okviru tih osnovnih proporcija treba da se razvija maksimalna inicijativa neposrednih proizvođača i komuna...

4. *Stvarno društveno prisvajanje viška rada i socijalističko demokratsko upravljanje viškom rada.* Odmah ističem da je formulacija koju sam sada dao formalno doduše tačna, ali da je stvarno nepotpuna, jer se može tumačiti na vrlo različite, međusobno dijametralno suprotne načine. Formalno s njome su se prije no što je Staljin oktroirao čudovišnu »likvidaciju potrebnog rada i viška rada u socijalizmu« slagali i upotrebljavali je sovjetski birokrati. Međutim, kako stvar izgleda u sovjetskoj praksi? U sovjetskoj praksi čitav višak rada (osim jednog dijela kolhoznog) prisvaja država. Konkretno: čitav višak rada otuđuje neposrednim proizvođačima, odlučuje o njihovoj daljoj upotrebi i na njegovoj osnovi zadovoljava svoje luksusne prohtjeve — sovjetska birokratska kasta. U tom pogledu njezina društveno-ekonomska uloga potpuno liči na ulogu kapitalističke klase...

Ne mislim da predlažem konkretne tehničke i stručno-ekonomske recepte. Konkretna razrada ove problematike traži još izvjestan tehnički i stručni ekonomski studij. Međutim, radi se o općim pravcima kojima treba da slijedimo u daljem razvoju socijalističko-demokratskog upravljanja viškom rada.

Mislim da su ti opći pravci, uglavnom, slijedeći:

1. Treba potpuno prekinuti s nazovimarksističkom pretpostavkom da je socijalističko, to jest društveno prisvajanje viška rada samo ono prisvajanje koje znači potpuno otuđivanje viška rada neposrednim proizvođačima odnosno komunama. Takvo mišljenje i jest teorijska »polazna tačka« jednog birokratskog sistema. Ako se može neposrednim proizvođačima povjeriti upravljanje sredstvima za proizvodnju, onda se može pod njihovo neposredno upravljanje stavljati i dio proširene reprodukcije, sve do onih granica dok takvo neposredno upravljanje viškom rada ne bi smetalo potrebama njegova društvenog prelivanja. A te će se granice kod nas, naročito nakon završetka ključne kapitalne izgradnje, izričito proširiti. Zašto, recimo, naša poduzeća ne bi mogla da se solidno rekonstruiraju i proširuju iz viška rada koji su sama producirala? To ne bi ni u čemu značilo njihovo vlasništvo nad akumulacijom, kao što ni njihovo upravljanje tvornicama ne znači njihovo vlasništvo nad njima. Zašto ne bi mogli radni kolektivi, na temelju neposrednog upravljanja dobrim dijelom viška rada koji oni proizvode da izgrađuju svoj društveni standard — stanove, ambulante itd., itd.? Zašto ne bi mogle komune — čiji rad može da postane u toku daljeg razvitka naše socijalističke demokracije stvarno i vrlo brzo predmet neposredne kontrole radnih masa i neposrednih proizvođača — da preuzmu većinu prosvjetnih i zdravstvenih materijalnih izdataka, kao i većinu drugih izdataka za društveni standard, pod uvjetom, naravno, da im naši društveni planovi osiguraju dovoljno veliki udio u društvenom višku rada? Taj udio u društvenom višku rada, kojim bi raspolagale komune, u stvari ne bi bio ni malo otuđen neposrednim proizvođačima, nego bi bio i on pod njihovom neposrednom kontrolom, naročito putem djelovanja komunalnog vijeća proizvođača...

2. Ovo društveno neophodno prilivanje viška rada ne treba da se vrši samo putem odredbi društvenih planova. Dio tog prelivanja može da se vrši i putem jednostavnog djelovanja objektivnih ekonomskih zakona. Ako, naime, osiguramo potrebne tehničke uvjete, dio viška rada na čije upravljanje imaju pravo poduzeća i komune, nesumnjivo će stalno biti ulagan u banku, jer se ne može odmah upotrebiti, a banka ga

može u jednom smišljenom i razrađenom sistemu kreditiranja, dok on leži neupotrebljen, pozajmljivati kao kredit tamo gdje ga momentalno treba i gdje se dokaže rentabilnost njegovog ulaganja.

3. Dosadašnji sistem takozvanih ključnih investicija u stvari još je uvijek budžetski, koliko god smo ga mi dosad pokušavali raznoraznim načinima reorganizirati. On je bužetski upravo zato što još nije u dovoljnoj mjeri uzet u obzir momenat rentabilnosti i racionalnosti na temelju djelovanja objektivnih ekonomskih zakona, a ne samo administrativnog određivanja, kad se radi o investicijama. Momenat rentabilnosti i racionalnosti kod određivanja ključnih investicija može da dođe danas u cjelini do izražaja putem smišljenog kreditnog sistema Narodne banke. Naravno, kreditni sistem pretpostavlja anuitete i kamate. Sovjetski »teoretičari« mogu, dakle, da dignu galamu kako kredit, anuiteti i kamate predstavljaju vraćanje na kapitalističke metode. Tačno je, doduše, da kredit, anuiteti i kamate po formi odgovaraju robnoj proizvodnji i razmjeni. Međutim, mi se — s obzirom na naše niske proizvodne snage — robne proizvodnje i razmjene još dugo ne možemo odreći, ali se ta robna proizvodnja i razmjena ne vrše više na temelju kapitalističkih odnosa proizvodnje, nego na temelju socijalističkih, doduše još kao ostatak starog u novom, ali već kao sredstvo i metod socijalističke raspodjele. Prema tome su kredit, anuiteti i kamate stari metod samo po formi, dok po sadržini to više nisu.

B. Kidrič: »*Diskusija na VI kongresu KPJ*«.

To pokazuje koliko pitanje agrarne reforme *nije* imalo značenja opće motorne snage seljačkih masa. Seljačke mase nisu postavljale u tako širokim razmjerima pitanja novih formi gospodarstva, koje bi ih nove forme oslobodile feudalnog pritiska. Kod njih se već razvio taj novi, maloposjednički oblik, taj »najnormalniji oblik zemljišnog posjeda za sitni pogon« (Marx). Veleposjed ih je tlačio u lokalnim razmjerima. Veće im je muke zadavao kapitalizam. Tako ni kod nas, u skladu s Lenjinovim učenjem, nije moglo biti postavljeno pitanje nacionalizacije kao osnovno pitanje seljačke agrarne re-

volucije, pa makar kao nacionalizacija zemlje pogodovala preformiranju poljoprivrede u socijalističku.

Parola nacionalizacije mogla bi kod seljaka unositi samo zabunu, uznemirenost i strah.

Iz već rečenog slijedi da je put za preobražaj poljoprivrede u socijalističku morao polaziti od činjenice sitnoposjedničke poljoprivrede, to jest poljoprivrede malog pogona s razvijenim osjećajem vlasništva. Kod nas je također situacija za koju vrijedi Lenjinova uputa:

»U većini kapitalističkih država proleterska vlast ni u kom slučaju ne mora odmah da provede potpuno uništenje privatne svojine na zemlju i u svakom slučaju ona garantira sitnom i srednjem seljaštvu ne samo zadržavanje svoje parcele zemlje već i njeno povećanje do razmjera svoga zemljišta, koje ono obično uzima pod zakup (uništenje zakupa).

Kombiniranju mjera ove vrste s nemilosrdnom borbom protiv buržoazije potpuno garantira uspjeh politike neutralizacije. Prijelaz ka kolektivnoj zemljoradnji treba proleterska državna vlast da ostvaruje samo s ogromnom obazrivošću i postepeno, silom primjera, bez ikakva nasilja nad srednjim seljaštvom«. (Lenjin: »Sabrana djela«, sv. XXV, str. 272 — III izdanje.)

V. Bakarić: *»Referat na II kongresu KPH«*, novembar 1948.

Budući da naša industrija brzo napreduje, budući da su potrebe radne snage veće, i budući da se tržište u toj mjeri stabiliziralo da pokazuje da se stvarne cijene poljoprivredne proizvodnje ne mogu penjati u neizmjernosti, nego da će davati malene prihode za članove seljačke radne zadruge — pokazalo se da privatni seljak može ipak bolje manevrirati, ne zato što je njegova proizvodnja produktivnija (ona je približno jednaka) nego zato što se u nuzzaradama može bolje snaći, naročito pri velikoj potražnji radne snage kod nas, i da je prema tome on u današnjem sistemu mnogo elastičniji elemenat i da se mnogo bolje može snaći. I sad nastaje gubljenje iluzija u onaj seljački socijalizam koji je vladao u glavama naših organizacija i došao je u pitanje dalji razvoj našeg zadrugarstva.

Ako s tog stanovišta promatramo cijelu stvar, onda ćemo vidjeti da je takva forma zadruga kakvu smo imali sve do nedavna, u stvari samo odraz takva shvaćanja »socijalizma« i da je konzervativna, i da u nju brzi razvoj produktivnih snaga stavlja na pozicije, gotovo bi se moglo reći, reakcionarne, i da joj je baš taj brzi razvoj dao kritiku i učinio da su se pojavile sve one specifične teškoće koje smo nedavno imali. Takvu je sistemu odgovarao i gurao ga tim putovima također i naš dosadašnji birokratski sistem upravljanja privredom, jer se i on temeljio otprilike na istoj teoriji koja je inače prevladala u SSSR, to jest da sav višak rada treba da ide u jedan kotao i iz njega se onda vadi i dirigira za upotrebu. To, doduše, teoretski, u shemi može ići tako, ali kada se tako praktično radi, onda se vidi, da se tako stvara jedan birokratski sloj koji će tim viškom upravljati, s jedne strane, i, s druge strane, da razvoj produktivnih snaga počinje gubiti na svojoj motornoj snazi i da taj sistem ostavlja nemobilizirane ogromne snage samog viška rada.

V. Bakarić: *»Diskusija na VI kongresu KPJ.«*

Osnovni je, dakle, problem u proizvođačima žita. Kako smo vidjeli, današnja naša struktura tržišta i naših tendencija tome ne odgovara. Ima svega dva osnovna izlaza.

Prvi je — ruski. Nalazeći se pred sličnim (ne sasvim istim) problemom oko 1928, oni su u stvari pošli eksproprijaciji ovih proizvođača žita pod naslovom »kolektivizacija sela« i udarili temelje svojem državno-kopitalističkom sistemu u toj oblasti proizvodnje. Nema nikakve sumnje da je za nas taj put sasvim nemoguć. On bi protuslovio osnovnim tendencima razvoja socijalističke demokracije, a i glavnim tendencijama ekonomskog razvitka.

Preostaje nam, dakle, samo drugi put. Taj put ima dvije — po mom mišljenju — jednako značajne strane. On traži u prvom redu da se naše komune, radni ljudi i zajednica i neposredno više zauzmu za proizvodnju tih artikala, te da i pažljivo prate potrošnju. U jednom i drugom pravcu mi smo dosta nemarni. Ni prema čemu nemaju naše komune i ostale privredne zajednice takvu averziju kao prema investiranju u poljoprivredu. Oni prosto bježe od toga, a povrh toga ne ukazuju nikakvu pomoć već postojećim državnim dobrima, ekonomijama, zadrugama itd...

Druga je strana toga puta odnos prema seljaku proizvođaču. Vidjeli smo da su sadašnja uobičajena sredstva za njegovu stimulaciju nedovoljna. Moglo bi se današnje stanje možda i ovako zaodjeti u »filozofsku« terminologiju. *Nije slabije opskrbljivanje tržišta žitaricama posljedica zaostalosti naše poljoprivrede, nego — njenog pretvaranja u moderniju i teškoća pretvaranja seljaka u modernog poljoprivrednika.* Neki su strani poljoprivredni stručnjaci ispravno primijetili ovu činjenicu. Pšenice na stari predratni način *nećemo više imati nikada dovoljno. I bilo bi strašno kad bismo je imali.* To bi bio potpuni krah svih naših nastojanja, čisti povratak na staro, u bijedu i opću bezizlaznost. Naši se »stručnjaci« pa i mnogi kadrovi čude ovoj tvrdnji o napredovanju kao uzroku nestašice. To je zato što su oni obuzeti tehnokratskim i sličnim shvaćanjima naprednosti, a zaboravili su na osnovne marksističke postavke o brzini razvoja produktivnih snaga »američkim« i »pruskim« putem (Lenjin) u razvitku seljačkog gospodarstva. Nema, naime, nikakve sumnje da se na selu dalje razvija robno tržište, tržište malog proizvođača robe i da je u toj situaciji »američki« put i bezbolniji i brži, a i naša ga je praksa potvrdila . . .

Razumije se da bi stihija ovog sasvim »oslobođenog« razvitka vodila ponovnom rađanju kapitalizma ili kapitalističkih tendencija na selu. Ali je zato i takav potpuno »slobodni« i stihijski razvoj nemoguć. Ulogu onog krupnog poljoprivrednog kapitalista u proizvodnji treba preuzeti kod nas socijalistički sektor. Po površini zemlje i ostalim prilikama naš seljak to i onako ne može postati. Njegova je dogledna perspektiva da bude na svojoj zemlji što moderniji poljoprivrednik, koji će se oslanjati na svoju radnu snagu, radnu snagu svoje obitelji i na moderna tehnička pomagala. Tu mu perspektivu treba otvoriti i potpomoći ga da je ostvari. U takvoj perspektivi ne samo da nema opasnosti za povratak kapitalizma nego će nam ona pomoći i da mobiliziramo vlastite snage sela u izgradnji proizvodnih snaga i proširenju tržišta za socijalističku industriju.

V. Bakarić: *»Referat na III kongresu SK Hrvatske«*, 1954.

Socijalistička svijest ne proistječe iz knjiga i prosvjećivanja, koji su samo pomoćno sredstvo za njeno jačanje, već iz-

lazi iz samih ekonomskih temelja društvene zajednice i odgovarajuće društvene organizacije i uloge građanina u njoj, iz izmijenjene društvene strukture, iz svih oblika i masovnosti učešća građana u organima vlasti i upravljanja društvenim poslovima. To je svijest ljudi koja potječe iz njihova novog društvenog položaja. Ako mi u Jugoslaviji kažemo »radnik« to više nije najamni radnik, to je član proizvođačkog kolektiva sa zagarantiranim pravima u poduzeću i društvenoj zajednici i određenim obavezama prema njoj... Ako je svijest naših građana (radnih ljudi) već po njihovu položaju u društvu prijemljiva za socijalizam, nju treba njegovati, razvijati, upućivati... Socijalistička demokracija nije neka svršena stvar, nije neka gotova kapa natučena na glavu našeg društva, već je to neprekidni proces stvaranja uvjeta za slobodno kretanje našeg društva, za slobodno kretanje naše radničke klase kao nosioca socijalizma, slobodno kretanje koje joj je neophodno da bi se svom svojom snagom, ekonomskom i političkom, mogla uspješno boriti za ostvarenje socijalizma. Jedan od najvažnijih momenata toga procesa koji je zapravo tek na početku bit će izgrađivanje samoupravnih zajednica, općine, grada i kotara u pravcu socijalističkih komuna, a s time i na toj osnovi izgrađivanja i podizanja svijesti građana kao članova tih zajednica na kojima će uglavnom i počivati izvršne funkcije države, dok će republički i savezni organi vlasti imati samo one funkcije koje po svojoj prirodi ne mogu biti u rukama lokalnih organa i koje su neophodne da bi se sačuvalo jedinstvo sistema, države i čitave društvene zajednice.

M. Pijade: »*Izborna borba i socijalistička svijest*«. »Politika«, 15. novembra 1953.

Ako smo jedinstveni u cilju, imat ćemo u konkretnom rješavanju stvari jedinstvenu situaciju i ako se na konkretnim pitanjima ne složimo. Zato je početak svake demokracije upravo izgradnja takva organizacionog mehanizma demokracije u kome će se ljudi, u slobodnoj socijalističkoj diskusiji, odlučivati ne za pojedine ljude, nego za stvari, za društvene oblike. To je pogotovu važno za nas, jer na tom području oremo ledinu. Anarhistički pozivi na apstraktnu slobodu, koja može biti samo konkretna, ne mogu imati nikakve druge rezultate nego da kompromitiraju stvarnu borbu za demokratske odnose. Svatko zna da demokratske forme zavise i od so-

cijalno-ekonomske snage određenog društvenog sistema i od svijesti i demokratske školovanosti masa. Tu školu demokratizma mi smo stvorili u našim radničkim savjetima, zborovima birača, u narodnim odborima, zadrugama itd. Nju sada dopunjuje novi tip narodnih skupština. Tu se stvara mehanizam koji jedini može da stvarno osigura razvitak socijalističkog demokratizma. A zdrav će i organski biti taj razvitak samo ako forme ne budu nakalemljene, nego ako budu odgovarale ulozi postojećih klasnih suprotnosti u našoj zemlji. Koliko bude sama ekonomska snaga socijalizma postajala sve dominantnija, toliko će i klasne suprotnosti gubiti od svoje oštrine. A preskočiti tu ne možemo ništa.

E. Kardelj: »*O suštini jednog poziva na ideološku borbu*«. »Komunist« 1—2, 1954, str. 25.

Ipak ističem još jedanput da se izgradnja socijalističkog društva ne može ostvariti bez odgovarajućih demokratskih metoda, političkih ustanova i sve stvarnijih ličnih, političkih, socijalnih i drugih prava radnog čovjeka. Ali demokracija u socijalizmu, socijalistička demokracija nije nekakav politički sistem za sebe, odvojen od onih snaga koje demokraciji kao formi u razvitku novog društvenog sistema daju određenu sadržinu i odgovarajuću historijsku ograničenost. Mi smo, nesumnjivo, postavili osnovne materijalne, političke i organizacione uvjete za razvitak jednog socijalističkog društvenog sistema. Ali pri tom ne treba zaboraviti iz čega se sastoji stvarna vrijednost naše socijalističke demokracije — da je ona u isto vrijeme obezbjeđena i ograničena postignutim stepenom našeg ekonomskog, kulturnog i uopće društvenog razvitka.

Prema tome snaga naše demokracije leži i može ležati u prvom redu u postojećim materijalnim osnovama, u stepenu socijalističke svijesti građana, u našem sistemu upravljanja tvornicama i poduzećima od strane samih proizvođača, u sve masovnijem, odnosno sve širem učešću i utjecaju građana u cjelokupnom društvenom razvitku i životu, u tome da stvorena dobra idu u prvom redu u korist onih najširih masa trudbenika koji na bilo koji način i stvaraju ta dobra. Ona leži u našim uspjesima na svim područjima društvene djelatnosti, leži u snazi i razvijenosti materijalnih snaga naše zemlje i njenih proizvodnih kapaciteta, a zavisi i od niza drugih vanj-

skih i unutrašnjih okolnosti. Prema tome socijalistička demokracija u našoj zemlji jača, i dalje će jačati, na osnovi i u procesu materijalnog razvitka naše zemlje i stalnog proširenja stvarnih socijalističkih, ravnopravnih i ljudskih odnosa u društvu.

J. B. Tito: »*Ekspoze u Narodnoj Skupštini*«, »Politika« od 30. januara 1954.

Tom objektivnom procesu, po našem mišljenju, treba da odgovara i organizacioni mehanizam demokracije koja se razvija na osnovu društvene svojine sredstava za proizvodnju. Mi smatramo da tim zadacima može da odgovara samo takav mehanizam direktne demokracije koji će osigurati maksimalnu mogućnost demokratskog samoupravljanja radnih ljudi preko odgovarajućih osnovnih organa upravljanja u proizvodnji i na ostalim područjima društvenog života. Takvu funkciju nose naši radnički savjeti, zadruge, komune, samoupravne vertikalno povezane privredne zajednice i samostalni društveni organi upravljanja u prosvjetnim, kulturnim, naučnim, zdravstvenim ustanovama i ustanovama drugih društvenih službi. Sve veća afirmacija tih formi i takvih društvenih aktivnosti bit će istovremeno i oblik postepenog uspostavljanja novog demokratskog mehanizma, koji će organski rasti iz nove socijalno-ekonomske baze i koji će u konačnoj konzekvenciji biti samo oblik odumiranja države kao oruđa vlasti, sile. Drugim riječima, u uslovima podruštvljenih sredstava za proizvodnju treba izgrađivati takav demokratski organizacioni mehanizam društvenog upravljanja koji će omogućiti da u njemu dođu do izražaja radne mase direktno, svaki dan, a ne samo preko vrhova neke svoje političke partije. Direktno sudjelujući u organima društvenog samoupravljanja, građani će preko njih i direktno odlučivati o tome tko će biti njihov predstavnik u višim organima. Svaki drugi put vodi birokratizmu i sputavanju socijalističke stvaralačke inicijative pojedinaca. Razumije se, u takvim prilikama glavno područje borbe svjesnih boraca za socijalizam nije državna uprava u užem smislu, nego samoupravni društveni organi u koje radne mase šalju svoje predstavnike. Državna uprava treba da bude stručni aparat potčinjen tim samoupravnim društvenim organima, a svjesni borci za socijalizam treba da se bore u masama za to da njihove odluke u odgovarajućim demokratskim

organima budu socijalističke, to jest u skladu s potrebama obrane socijalizma od antisocijalističkih tendencija i s potrebama daljeg razvitka socijalističkih elemenata. To su principi koji leže u osnovi socijalističke aktivnosti u Jugoslaviji.

E. Kardelj: *»Socijalistička demokratija u jugoslovenskoj praksi«*, str. 30—31.

Takva je — površno prikazano — slika uloge i organizacije osnovnih organa demokracije u proizvodnji, transportu, trgovini, privredi uopće. Taj je sistem građen na osnovi dvije pretpostavke. Prva je pretpostavka da nikakvo, ma koliko mudro centralno rukovodstvo, ne može u cjelini i u pojedinostima samo upravljati ekonomskim i društvenim razvitkom uopće. Takva tendencija obavezno mora završiti u birokratskom despotizmu. Mi smatramo da je prvenstveni zadatak centralno organizirane svjesne socijalističke akcije na tom području da osigura slobodan razvitak socijalističkih ekonomskih snaga i odnosa i da vrši onu plansku i usmjeravajuću ulogu koja je potrebna da bi stvaralačke energije društva bile maksimalno korišćene. Drugim riječima, cilj svjesne socijalističke akcije ne može biti da ukine materijalnu stihiju društvenog razvitka ili da je zamijeni, nego da je usmjerava, oslobađajući u toj stihiji upravo faktore socijalističkog razvitka. To znači, na primjer, da privredni plan treba da koordinira i usmjerava individualnu radnu inicijativu na bazi društvene svojine sredstava za proizvodnju, ne toliko kao direktivni instrument, a naročito ne kao instrument koji pretvara neposrednog proizvođača u državnog najamnog radnika bez ikakve mogućnosti vlastite privredne inicijative nego prije svega kao instrument koji osigurava, u skladu s materijalnim prilikama, odgovarajuće proporcije u ekonomskom razvitku i time onemogućuje poremećaj i pojave anarhije u proizvodnji i privrednim odnosima. Razumije se, istovremeno, plan treba da usmjerava opći privredni razvitak u pravcu najpovoljnijeg ukupnog društvenog efekta.

Druga pretpostavka jest da maksimalni napor i inicijativa pojedinaca ne zavisi toliko od direktiva, kontrole i provjeravanja izvršenja — mada i ti instrumenti imaju u određenoj fazi razvitka ili na određenim područjima rada veoma važnu ulogu — koliko od ličnog, ekonomskog i socijalnog, kulturnog i materijalnog interesa čovjeka koji radi, koji slobodno stvara.

Taj interes treba da bude glavni stimulans socijalističkog razvitka. On, a ne birokratska centrala koja vodi k monopolu i vlasti nad ljudima treba da bude društvena pokretna snaga koja će u socijalizmu zamijeniti ulogu kapitalističke privatne inicijative pojedinog kapitalista. Klasična privatna kapitalistička svojina svela je inicijativu čovjeka u razvitku proizvodnih snaga uglavnom na vlasnika, na kapitalistu, dok društvena svojina sredstava za proizvodnju, naprotiv, omogućuje — pod uvjetima da za to postoji odgovarajući demokratski mehanizam samoupravljanja proizvođača — da takva inicijativa postane sadržaj života svakog čovjeka koji radi.

E. Kardelj: »*Socijalistička demokratija u jugoslovenskoj praksi*«, str. 41—43.

Iz toga proistječe da je za socijalističku demokraciju potrebno prije svega slijedeće:

1. da je radni čovjek-proizvođač organizaciono u položaju da može utjecati na odlučujuće društvene organe, tj. da je sam mehanizam demokratizma prilagođen toj društvenoj potrebi;

2. da je radni čovjek-proizvođač *moralno i materijalno, tj. po svoj svojoj svijesti i po svom materijalnom i drugom interesu*, u stanju da vrši takav utjecaj koji je istovremeno uvjetovan i kolektivnim društvenim interesima. Drugim riječima, on mora da ima potreban kvalificiran uvid u stvarno stanje stvari da bi, zatim, mogao donijeti odluku s punim osjećanjem realnih mogućnosti, tj. s punim osjećanjem odgovornosti prema društvu.

Tim zadacima treba da bude prilagođen čitav organizacioni mehanizam društva na socijalističkom putu, kao i njegove demokratske metode. U našem sistemu tu ulogu vrši prije svega komuna, kao baza tog mehanizma.

E. Kardelj: »*Socijalistička demokratija u jugoslovenskoj praksi*«, str. 45.

Snaga i velika društvena uloga komune je, prvo, u njenoj akcionoj samostalnosti u obliku privrednog razvitka, i drugo, u njenoj organskoj povezanosti s radničkim savjetima i drugim demokratskim organima samoupravljanja proizvođača. Komuna je, dakle, ne samo politički nego prije svega socijalno-ekonomski organizam, pri čemu će prva funkcija po-

stepeno da slabi, a druga da jača. Preko komune se, u stvari, vrši osnovna raspodjela viška rada koji ostaje na području komune. Ona na taj način postaje direktno zainteresirana za stalno razvijanje proizvodnih snaga na svom području.

E. Kardelj: »*Socijalistička demokratija u jugoslovenskoj praksi*«, str. 49.

Komune su ćelije jednog organizma koji sačinjavaju jednu cjelinu, jednu opću komunu — i tu, razumije se, nema mjesta nikakvu lokalizmu i sličnom. U sadašnjem sistemu stvaranja komuna bit će potrebno da ljudi imaju mnogo više svijesti, da vode mnogo više računa o čitavoj našoj zajednici, da ne bi skrenuli nekim drugim putem, na kome bismo, na kraju krajeva, morali kazati da smo pogriješili što smo to učinili.

Komune su dobra stvar, to je socijalistički način upravljanja cjelokupnim životom u svakoj komuni. Mi moramo paziti da se ono što je bitno, da se oni elementi koji čine jednu opću zajednicu, ne slabe i ne krnje. Ja želim to da kažem ovdje da ljudi ne bi shvatili da je ta daljnja decentralizacija izvršena u nekom anarhističkom smislu. Komune ne znače decentralizaciju. One znače u izvjesnom smislu stvaranje jednog demokratskog centralizma svijesti ljudi, tako da svaka komuna bude svjesna koje su njene dužnosti prema zajednici.

J. B. Tito: »*Govor u Karlovcu*«. »Vjesnik«, 28. jula 1955.

Samoupravljanje se pojavljuje najprije kao radničko samoupravljanje, kao rezultat borbe radničke klase za oslobođenje, kao preuzimanje kontrole nad proizvodnjom od strane radnika, kao dokidanje onog oblika alijenacije ljudske ličnosti koji je izražen u eksploataciji radne snage, u prisvajanju tuđeg rada. Međutim, radničko samoupravljanje mora nužno prerasti u *opći društveni princip,* postati pravo svakog čovjeka kao proizvođača da odlučuje o procesu proizvodnje isto onako suvereno kao što kao građanin odlučuje o svojim političkim predstavnicima. Ono mora postati temeljno pravo svakog čovjeka, oblik njegova samoodređenja, kao člana radne zajednice, u oblasti proizvodnje, što znači da se njegova uloga kao proizvođača izjednačila s njegovom ulogom kao građanina, postaje oblik njegove samostalnosti i slobode, slobodnog izražavanja njegova društvenog bića. Samoupravljanje kao opći

društveni oblik predstavlja dokidanje one podređenosti, izolacije, privatizacije, egoizma i nedruštvenosti kojoj je čovjek-proizvođač izložen u klasnome društvu zasnovanom na eksploataciji.

Samoupravljanje kao opći društveni princip nije samo dio osnovnih ljudskih prava u jednom slobodnom društvu, već je ono i *trajna osnova socijalističke demokracije*. Kao takvo, samoupravljanje se proteže iz područja proizvodnje, iz tvornica i radionica, i u društvene teritorijalne organizacije, u komune i šire zajednice. Ono postaje baza neposredne demokracije, dokidanje one političke otuđenosti koja se zasniva na podijeljenosti političke, javne, i ekonomske, privatne sfere, društvenog života. Samoupravljanje kao *lično ustavno pravo*, a ne kao privilegija koju daje pojedincima neka organizacija ili klasa, znači istovremeno prevladavanje klasnog odnosa, ali i buržoaske političke organizacije, u prilog socijalističke neposredne demokracije. Sve dok samoupravljanje nije priznato kao opće pravo svakog pojedinca ne može se govoriti o socijalističkoj demokraciji, jer je očito da će i etatistički socijalizam uvoditi u proizvodne organizacije neke oblike radničkog samoupravljanja, dajući izvjesne koncesije radničkoj klasi, ali ne napuštajući okvire etatističke, buržoaske organizacije političke moći u državi. U tom vidu samoupravljanje znači također uvođenje prava na neposredno odlučivanje pomoću referenduma i zborova birača, ili zborova proizvođača u tvornicama, i uvođenje delegatskog sistema umjesto političko-predstavničkog sistema.[1] O tome ćemo nešto kasnije reći više.

---

[1] U jugoslavenskom Ustavu od 1963. ističe se da je samoupravljanje osnovno lično ustavno pravo svakog pojedinca (član 34), jer pripada čovjeku kao pojedincu, a on ga ostvaruje bilo u radnoj organizaciji, odnosno u radnoj zajednici, kao i u društvenoj zajednici od općine do Federacije. U članu 9. govori se o konkretnim pravima čovjeka u radnoj organizaciji, a u članovima 71. i 73. o samoupravljanju u općinama i Federaciji (o strukturi skupština). Tako se samoupravljanje konstituira kao jedinstveni društveno-politički sistem, gdje različiti organi vlasti ili upravljanja izrastaju iz samoupravljanja kao baze. Sama struktura skupština u komuni i Federaciji pokazuje određeno sjedinjavanje društveno-političkih i socijalno-ekonomskih prava, jer se uvode posebna predstavnička tijela na principu delegacije poslanika iz osnovnih organizacija. Takav sistem predstavlja i novi odnos prema vlasništvu nad sredstvima za proizvodnju, koja nisu više ni privatna ni državna nego društvena. U preambuli Ustava od 1963. godine se kaže:

R. Supek: »*Participacija, radnička kontrola i samoupravljanje*«, Zagreb 1974, str. 66—67.

Za društveno-ekonomsku poziciju radnika u društvenoj reprodukciji odlučujući značaj ima dosljedno sprovođenje u život načela da radniku pripada neotuđivo pravo da radi sredstvima u društvenoj svojini radi zadovoljavanja svojih ličnih i društvenih potreba i da, kao slobodan i ravnopravan sa drugim radnicima u udruženom radu, upravlja svojim radom i uslovima i rezultatima svog rada. U tom pravu se izražava suština osnovnog socijalističkog produkcionog odnosa, suština društvene svojine. Društvena svojina sredstava za proizvodnju, kao osnova oslobađanja rada i radničke klase, i bitna odredba socijalizma, pretpostavlja neposrednu upravu radnika nad tim sredstvima koja on sam stvara i svakodnevno obnavlja i koja su, u osnovi, samo njegov sopstveni minuli rad.

Ovakvim odnosom radnika prema sredstvima za proizvodnju data je i osnova veće efikasnosti sistema samoupravljanja, u poređenju sa bilo kojim drugim sistemom. Naime, kad je radnik, koji je osnovna proizvodna snaga društva, sam gospodar uslova i rezultata svoga rada, kad radi za sebe i upravlja svojim radom, to ga podstiče na razvijanje sopstvenih radnih sposobnosti, na ekonomiju rada i sredstava i na racionalno raspolaganje rezultatima rada. Takav odnos prema radu radnik ne može imati ni u jednom drugom sistemu.

»Neprikosnoveni temelj položaja i uloge leži u: društvenom vlasništvu nad sredstvima za proizvodnju, što isključuje ponovno uspostavljanje bilo kojeg sistema eksploatacije čovjeka po drugima, a koji, uklanjajući odvajanje čovjeka od sredstava za proizvodnju i radnih uvjeta, stvara potrebne uvjete za upravljanje radnog naroda proizvodnjom i raspodjelom proizvoda rada i za društveno rukovođenje ekonomskim razvojem; oslobođenje rada, koje zamjenjuje historijski uvjetovanu nejednakost i zavisnost ljudi u radu, osigurano je ukidanjem najamnog rada, samoupravljanjem radnog naroda, razumnim razvitkom proizvodnih snaga, smanjenjem društveno nužnog vremena rada, razvijanjem znanosti, kulture i tehnologije, i stalnim širenjem naobrazbe; samoupravljanje radnog naroda u radnim organizacijama; slobodna asocijacija radnog naroda, radnih i drugih organizacija i socijalno-političkih zajednica da bi se zadovoljile zajedničke potrebe i interesi; samoupravljanje u komuni i drugim socijalno-političkim zajednicama kako bi se osiguralo neposredno učestvovanje građana u određivanju toka društvenog razvoja, u vršenju vlasti i u odlučivanju o drugim društvenim poslovima.«

Ovakav društveno-ekonomski položaj radnika u osnovi je cjelokupnog sistema socijalističkih samoupravnih odnosa koje smo utvrdili u novom Ustavu. Ma koji odnos u društveno-ekonomskom i političkom sistemu koji bi omogućavao bilo čiji monopol nad uslovima i rezultatima rada i uzurpirao pravo radnika da upravlja tim uslovima i rezultatima, nespojiv je sa našim sistemom. Zato se moramo beskompromisno suprotstavljati svim pokušajima i tendencijama negiranja ovog temeljnog odnosa našeg socijalističkog samoupravnog sistema.

Razumije se, neotuđivo pravo da odlučuje o svom radu i njegovim rezultatima, radnik ne može ostvarivati kao izolovan pojedinac, nego samo zajedno sa drugim radnicima u udruženom radu. Osnovni oblik tog udruživanja je osnovna organizacija udruženog rada, u kojoj svaki radnik, ravnopravno s drugim radnicima, neposredno upravlja svojim radom i sredstvima društvene reprodukcije i u kojoj odlučuje o dohotku kao zajedničkom rezultatu udruženog rada. Takav položaj radnika u osnovnoj organizaciji upravo je ono što treba da spriječi da mu bilo ko uzurpira njegova prava.

Osnovna organizacija udruženog rada nije, razumije se, zatvorena, autarkična i sama sebi dovoljna. Nužnost stalnog podizanja produktivnosti ukupnog društvenog rada kao osnove sve boljih uslova života zahtijeva sve neposrednije udruživanje rada. Neposredno i sve potpunije udruživanje rada i u socijalističkom društvu se ostvaruje postupno, zavisno od razvoja proizvodnih snaga društva, ali je to neminovno. Uostalom, kao objektivno nužan proces, to je i u osnovi historijske neminovnosti nastanka komunističkog društva, pretvaranja društva u slobodnu asocijaciju proizvođača.

No, tu se upravo, naročito na sadašnjem stepenu materijalnog i društvenog razvoja, kriju opasnosti stvaranja osamostaljenog upravljačkog sloja koji će monopolisati funkcije upravljanja. Mislim, prije svega, na to da organi upravljanja i stručni aparat, koji su, inače, neophodni da bi radnici uspješno upravljali društvenom reprodukcijom, mogu iskoristiti svoju poziciju, svoj monopol znanja i informacija, i pretvoriti se od organa u službi radnika u gospodare nad njima. Zbog toga smo u novi Ustav ugradili odgovarajući odbrambeni mehanizam protiv takvih tendencija. Ključno mjesto u tome ima upravo pozicija radnika u osnovnoj organizaciji. Na toj osnovi, radnici mogu udruživati rad i sredstva i u različitim složenim

oblicima udruživanja. Ali, u svim tim oblicima, ako imaju odgovarajuću poziciju u osnovnim organizacijama udruženog rada, oni zadržavaju odlučivanje o uslovima i rezultatima svoga rada.

Zbog svega toga, organizovanje osnovnih organizacija udruženog rada — što nije nikakvo formalno organizaciono pitanje, nego suštinsko pitanje uspostavljanja osnovnog socijalističkog produkcionog odnosa — jeste jedan od naših osnovnih zadataka u narednom periodu.

U tom smislu, moraju, prije svega, društvena sredstva i dohodak biti u cjelini stvar odlučivanja radnika u osnovnim organizacijama udruženog rada. Ta sredstva će oni udruživati u različitim oblicima organizacija udruženog rada i dohodak u njima zajednički sticati. Ali, uvijek se mora znati da su to udružena sredstava i zajednički ostvareni dohodak o kojima odlučuju radnici u osnovnim organizacijama koje su ta sredstva udružile, odnosno koje su taj dohodak zajednički ostvarile.

Položaj u kojem se nalaze radnici u svakoj osnovnoj organizaciji udruženog rada — to da sami snose posljedice svog odlučivanja, da dohodak koji ostvare u osnovnoj organizaciji predstavlja materijalnu osnovu njihovih samoupravnih prava i da, stoga, moraju stalno podizati produktivnost rada — daje osnovu za racionalno ponašanje radnika u svakoj posebnoj organizaciji, to jest da u sopstvenom interesu čine ono što je i opšti interes svih radnika. Treba, međutim, imati u vidu da odlučivanje radnika u osnovnim organizacijama o sredstvima i dohotku nije stvar koja se nikog drugog ne tiče. Jer, u pitanju su društvena sredstva i dohodak koji je rezultat ne samo rada u organizaciji koja je taj dohodak ostvarila, nego i ukupnog društvenog rada. Odlučivanje o njima je društvena funkcija radnika. Ona uključuje i odgovornost radnika u svakoj osnovnoj organizaciji prema radnicima u drugim organizacijama i društvu u cjelini.

J. B. Tito: *»Borba za dalji razvoj samoupravljanja u našoj zemlji i uloga Saveza komunista Jugoslavije«.* Referat na X kongresu SKJ. Deseti kongres SKJ, Beograd 1974, str. 34—36.

Najkrupniju promjenu u političkom sistemu predstavlja, prije svega uvođenje delegatskog principa u sve oblasti druš-

tvenog odlučivanja. To je novi oblik neposrednog učešća radničke klase i radnih ljudi u upravljanju društvenim poslovima — novi oblik političkog sistema radničke klase. Skupštinski sistem vlasti dobija najširu samoupravnu osnovu. Odlučno se raskida sa svim ostacima takozvane predstavničke demokratije koja odgovara građanskoj klasi, pored ostalog, i zato jer njome prikriva i zamagljuje klasni karakter svoje vlasti, svoje države.

Osnova delegatskog sistema jest radni čovjek, proizvođač i građanin, samoupravno organizovan u organizacijama udruženog rada i drugim oblicima samoupravnog organizovanja radnih ljudi, u mjesnim i drugim samoupravnim zajednicama i društveno-političkim organizacijama. U njima radni ljudi, na samoupravnoj osnovi, uspostavljaju međusobne odnose u proizvodnji i raspodjeli, zadovoljavaju pojedinačne i zajedničke potrebe, izgrađuju zajedničke stavove o pitanjima socijalističkog razvitka na bazi svojih neposrednih i dugoročnih interesa. Formiranje delegacija u osnovnim samoupravnim zajednicama obezbjeđuje da delagacije odnosno delagati stvarno izražavaju životne interese sredine u kojoj rade i žive. U tome je duboko demokratski karakter ovoga sistema.

Na posljednjim izborima u delegacije je izabrano oko 700 hiljada radnih ljudi i građana. Približno svaki dvanaesti birač je član neke od delegacija ili drugih organa samoupravljanja. To pokazuje koliko je širok krug radnih ljudi, proizvođača i građana, koji neposredno učestvuju u vršenju vlasti, u upravljanju društvom. Ovakav sistem pruža radničkoj klasi, radnim ljudima i građanima takvu slobodu i mogućnost uticaja na uslove vlastitog života i rada kakve u dugoj historiji borbe za svoju vlast još nikada nisu imali. Radni ljudi postaju direktni nosioci razvoja socijalističkog društva, kovači svoje sadašnjosti i budućnosti. Time naše društvo ulazi u eru u kojoj — kako je govorio Lenjin — „stvarno čitavo stanovništvo uči upravljati i počinje upravljati".

Razumije se, nikakav sistem, ma kako dobro zamišljen, sam po sebi ne može uspješno djelovati ako ga ljudi svjesno ne sprovode u život. Razvijanje velike stvaralačke snage radnih ljudi u uslovima delegatskog sistema u prvom redu će zavisiti od angažovanja subjektivnih snaga. Ostvarivanje svakodnevnih i dugoročnih interesa radničke klase, svih radnih

ljudi i građana putem delegatskog sistema zahtijevaće da se daju konkretni odgovori i zauzimaju stavovi na liniji socijalističkog razvoja. To neće uvijek biti lako. Biće potrebno svladati razne teškoće. Stare navike, prakticizam, uskogrudi interesi kao težnje da se zadrže dosadašnji odnosi i očuvaju stečene pozicije i privilegije predstavljaće prve prepreke u oživotvorenju novog sistema. Pojaviće se, vjerovatno, i novi problemi i protivrječnosti. Kroz delegatski sistem, naročito dok je još nedovoljno razvijen, mogu se ispoljti i razne partikularističke, lokalističke i slične egoističke tendencije, koje su isto tako štetne za socijalistički razvoj kao i birokratsko-administrativno nametanje zajedničkog interesa. Štaviše, ne mogu se isključiti ni pokušaji zloupotrebe delegatskog sistema od strane antisocijalističkih, birokratsko-tehnokratskih i anarholiberalističkih snaga, demagoškim korišćenjem pojedinačnih interesa radnih ljudi u pojedinim samoupravnim organizacijama i zajednicama.

Nema sumnje da će aktivno djelovanje članova delegacija i delegata u upravljanju i odlučivanju — i njihova stalna povezanost sa njihovom samoupravnom bazom — sve više jačati i svijest o uzajamnoj uslovljenosti ličnih i zajedničkih interesa, o potrebi usklađivanja pojedinačnih intresa sa perspektivom društvenog razvoja u cjelini. To će uticati na dalje razvijanje solidarenosti, na socijalistički moral i uopšte na svijest radnih ljudi.

U razvijanju novih samoupravnih institucionalnih oblika, neophodno je takođe stalno imati pred očima da je čovjek smisao i svrha revolucionarne borbe radničke klase. Borba za ljudsko među ljudima, za sve bolje i humanije odnose, za čovjeka kao slobodnog proizvođača i stvaraoca — to je krajnji cilj i smisao borbe radničke klase. Institucionalni oblici organizovanja društva nisu svrha sami sebi. Oni su tu da služe čovjeku, ostvarivanju njegovih neposrednih i dugoročnih materijalnih, kulturnih i drugih potreba. Oni su tu radi čovjeka. To je suština socijalističkih samoupravnih odnosa za čije se ostvarivanje bori radnička klasa Jugoslavije i njen Savez komunista.

J. B. Tito: »*Referat na X kongresu SKJ*«, Beograd 1974, str. 40—41.

Kao rezultat svega toga naše društvo je dobilo mnogo čvršću sopstvenu društveno-ekonomsku sadržinu i strukturu koja izrasta iz konkretno razrađenih i učvršćenih socijalističkih i samoupravnih proizvodnih odnosa. Ti odnosi se dalje razvijaju kako u načelnom socijalističkom i demokratskom tako i u funkcionalnom i organizacionom smislu. Oni omogućuju i obezbeđuju da se naše društvo u sve većoj meri slobodno, samostalno i samoupravno razvija na osnovi objektivnih unutrašnjih zakonitosti društveno-ekonomskih odnosa socijalističkog samoupravljanja. To znači da će se dalje funkcionisanje našeg društva zasnivati sve manje na ulozi državnog aparata, a sve više na snazi i inicijativi samoupravno udruženih i demokratski organiziranih radnikâ i svih radnih ljudi koje njihov samoupravni udruženi rad sredstvima u društvenoj svojini sve više ujedinjuje u zajednicu slobodnih proizvođača. Drugim rečima, umesto jačanja uloge države i njenog aparata — što je karakteristika državno-svojinskih oblika socijalističkih proizvodnih odnosa — sve šire će se razvijati proces jačanja samoupravne uloge radnog čoveka u udruženom radu i u drugim samoupravnim zajednicama njegovih interesa, kao i u demokratskom delegatskom mehanizmu našeg društva.

Sreću čoveku ne može doneti ni država, ni sistem, ni politička partija. Sreću čovek može sebi stvoriti samo on sâm. Avangardne snage socijalizma i socijalističko društvo, prema tome, mogu imati samo jedan cilj — da prema mogućnostima datog istorijskog trenutka stvaraju uslove u kojima će čovek biti što slobodniji u takvom ličnom izražavanju i stvaranju da može — na osnovi društvene svojine na sredstvima za proizvodnju — slobodno raditi i stvarati za svoju sreću. To je samoupravljanje.

E. Kardelj: »*Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja*«, str. 9—10.

A upravo borba za naprednija demokratski sistem socijalizma treba da bude naša orijentacija. Socijalistička praksa je pokazala kakve sve slabosti i opasne prepreke sobom nosi isključiva orijentacija na jednopartijski politički sistem. Najveća opasnost takvog sistema za nas bila bi ako bi i sâm Savez komunista postao sastavni deo, pa čak i prirepak tehnobirokratskog monopola. Jer mehanizam tog monopola je po svojoj

suštini i prirodi konzervativan, pa zato i samom radničkom pokretu nameće konzervativnu ideologiju. Stoga našem sistemu samoupravnog pluralizma takav sistem pre svega ne odgovara upravo po svojoj mašineriji. Svaki politički sistem koji bi uspostavio stiuaciju i odnose u kojima bi Savez komunista upravljao društvom u ime, a time i umesto naroda, ili u ime, a time i umesto radnikâ i radnih ljudi, neizbežno bi u našim uslovima morao doći u konflikt sa realnošću samoupravnih prava našeg radnog čoveka i građanina, koji o većini svojih interesa odlučuje, odnosno može da odlučuje neposredno, bilo svojim ličnim izjašnjavanjem bilo putem svojih delegacija i delegata.

Dakako, to ne bi bila cela istina ako tome ne bih dodao da se naše socijalističko društvo još uvek nalazi u prelaznim razvojnim fazama, što nameće i prelazne oblike i sredstva. Kao takvo ono teži da učini što brže korake na putu progresa, ali ipak ne može da preskače etape niti odnose koje nameću objektivne društveno-istorijske zakonitosti. Zato ne bismo bili realni ako ne bismo videli i priznali da naš sistem socijalističke samoupravne demokratije sadrži i da mora da sadrži i elemente političkog pluralizma i elemente jednopartijskog sistema. Prvi su već u velikoj meri postali sastavni deo i specifičan vid samoupravnog pluralizma, a drugi su više jedna prolazna realnost koju nameću istorijski uslovi.

E. Kardelj: *»Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja«*, str. 52—53.

Polazna tačka daljeg razvoja našeg demokratskog političkog sistema mora da bude postepeno prevladavanje *pluralizma političkih monopola* istinskim *samoupravnim političkim pluralizmom*, to jest pluralizmom autentičnih samoupravnih interesa samoupravnih subjekata, kako parcijalnih tako i opštedruštvenih. Jer naše društvo nije ni monolitno niti amorfno. Ono je celina društveno-istorijski uslovljenih diferenciranih interesa. Kad to kažem, ne mislim na interese ostataka kontrarevolucije ili dogmatskih branilaca tehnobirokratskog monopola zasnovanog na ideologiji državno-svojinskih odnosa, nego na raznovrsnost interesâ koji se prirodno javljaju u socijalističkom društvu prelaznog perioda.

I sama radnička klasa je slojevita, pa se ni njeni interesi ne mogu svesti samo na jednu političku formulu. Postoji njen zajednički dugoročni interes da rad upravlja društvom, a ne da radom upravljaju privatno-sopstveničke ili državno-sopstveničke snage. Međutim, raspodela prema radu prouzrokuje i određene konflikte interesa u samoj radničkoj klasi. Prevladavanje tih konflikata je moguće u toku dugoročnog društveno-istorijskog razvoja, a ne na osnovu volje ovog ili onog sloja radničke klase.

E. Kardelj: »*Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja*«, str. 87.

KOMUNIZAM I SLOBODA

Carstvo slobode počinje u stvari tek tamo gdje prestaje rad koji je određen nevoljom i spoljašnjom svrsishodnošću; po prirodi stvari ono, dakle, leži s one strane oblasti same materijalne proizvodnje. Kao što god divljak mora da se bori s prirodom da bi zadovoljio svoje potrebe, da bi održao i reproducirao svoj život, tako to mora činiti i civilizirani čovjek, i on to mora u svim društvenim oblicima i pod svim mogućim načinima proizvodnje. S njegovim razvitkom proširuje se ovo carstvo prirodne nužnosti, jer se uvećavaju potrebe. Ali se u isto vrijeme uvećavaju proizvodne snage koje te potrebe zadovoljavaju. Sloboda se u ovoj oblasti može sastojati samo u tome da udruženi čovjek, udruženi proizvođači, racionalno urede ovaj svoj predmet materije s prirodom, da ga dovedu pod svoju zajedničku kontrolu, umjesto da on njima gospodari kao neka slijepa sila; da ga vrše s najmanjim utroškom snage i pod uvjetima koji su najdostojniji i najadekvatniji ljudskoj prirodi. Ali to uvijek ostaje carstvo nužnosti. S one strane njega počinje razvitak ljudske snage, koji je svrha sam sebi, pravo carstvo slobode, ali koje može da procvjeta samo na onom carstvu nužnosti kao svojoj osnovi. Skraćenje radnog dana jest osnovni uvjet.

K. Marx: »*Kapital III*«, str. 756. Preveo *M. Pijade.*

A što znači »uništenje klasa«? Svi koji sebe nazivaju socijalistima priznaju taj krajnji cilj socijalizma, ali malo ih je koji se udubljuju u njegovo značenje. Klase se zovu velike grupe ljudi koje se razlikuju po svome mjestu i historijski određenom sistemu društvene proizvodnje, po svome odnosu (većinom utvrđenom i formuliranom u zakonima) prema sredstvima za proizvodnju, po svojoj ulozi u društvenoj organizaciji rada i, prema tome, po načinu dobivanja i veličini onog dijela društvenog bogatstva kojim raspolažu. Klase su takve grupe ljudi od kojih jedna može prisvojiti rad druge, zahvaljujući razlici njihova mjesta u određenom sistemu društvene privrede.

Jasno je da za potpuno uništenje klasa treba ne samo zbaciti eksploatatore, vlastelu i kapitaliste, ne samo ukinuti *njihovo* vlasništvo, nego treba ukinuti još i *svako* privatno vlasništvo na sredstva za proizvodnju, treba uništiti kako razliku između grada i sela, tako i razliku između ljudi fizičkog i ljudi intelektualnog rada. To je veoma dug posao. Da bi se on mogao izvršiti, potreban je velik korak naprijed u razvitku proizvodnih snaga, treba svladati otpor (često pasivan, koji je naročito uporan i koji se naročito teško savlađuje) mnogobrojnih ostataka sitne proizvodnje, treba savladati golemu snagu navike i inertnosti koja je vezana s tim ostacima.

Pretpostavljati da su svi »trudbenici« podjednako sposobni za taj rad, bila bi šuplja fraza ili iluzija pretpotopnog, predmarksističkog socijalizma. Jer, ta sposobnost nije dana sama po sebi, nego izrasta historijski i izrasta *samo* iz materijalnih uvjeta krupne kapitalističke proizvodnje. Tu sposobnost posjeduje na početku puta od kapitalizma k socijalizmu *samo* proletarijat. On može izvršiti divovski zadatak koji leži na njemu, prvo, zato što je on najjača i najnaprednija klasa civiliziranih društava; drugo, zato što on u najrazvijenijim zemljama čini većinu stanovništa; treće, zato što u zaostalim kapitalističkim zemljama, kao što je Rusija, većinu stanovništva sačinjavaju poluproleteri, tj. ljudi koji stalno jedan dio godine žive na proleterski način, stalno se prehranjuju u izvjesnom dijelu najamnim radom u kapitalističkim poduzećima.

V. I. Lenjin: »*Velika inicijativa*«. Izabrana djela, tom II, knj. 2, 1950, str. 162. Preveo Z. *Tkalec*.

Socijalizam nije *posebna* društveno-ekonomska formacija, te se kao takva ne može izgraditi. Socijalizam je sav »razgrađivanje« i »izgrađivanje«. Razgrađivanje ostataka starih odnosa i poluga historijskog procesa, izgrađivanje ne posebno socijalističkih, nego zapravo komunističkih momenata i odnosa. U tom smislu, kao čitav jedan historijski period ovih krupnih transformacija *socijalizam je uvijek izgrađen*. Od same proleterske revolucije do pobjede komunističkih odnosa imamo uvijek — socijalizam. U raznim svojim etapama. Od nižih, primitivnih, sa mnogim dominantnim karakteristikama starih formi s novim revolucionarnim sadržajem — preko prevladavanja i odumiranja tih starih formi i ostvarivanja tog revolucionarnog sadržaja u novim formama i odnosima, komunističkim.

Znanstveno-marksistički promatrano čak se ne bi moglo govoriti uobičajenim terminima: izgradnja socijalizma. Ova formulacija (tj. izgradnja socijalizma) ima izvjesno opravdanje, jer se o socijalizmu i izgradnji stvarno radi, ali pod jednim uslovom — da to što se izgrađuje označava već komunističke elemente. Ako postoji stvarno socijalistički proces — onda on mora značiti prevladavanje (bez obzira kojim tempom i radikalnošću — to zavisi od niza konkretnih situacija) starih formi i odnosa (najamnog odnosa, države, politike) i izgrađivanje onih odnosa i formi koji, makar još nerazvijeni, označavaju komunistički sadržaj i odnose (samoupravnost radnog čovjeka u prvom redu, sve veća zamjena političkih tijela društvenim tijelima i organizacijama itd.). Stvarna izgradnja socijalizma u biti je već izgradnja komunizma. I samo se pod tim uvjetom može govoriti o razvoju i izgradnji socijalizma.

Eto zašto smo ustvrdili da je »izgrađeni socijalizam« contradictio in adjecto. Jer se izgraditi ne može nešto što je stalna transformacija i jedino kao transformacija ima svoj historijski smisao.

P. Vranicki: *»Marginalije uz problem humanizma«*. »Naša stvarnost«, 7—8/1961 (str. 66—67).

Slobodna inicijativa već od početka nije bila, u cjelini, blagodat. Kao sloboda da se radi ili gladuje, ona je uključivala mukotrpan rad, neizvjesnost i bojazan za veliku većinu sta-

novništva. Kad čovjek ne bi više bio prisiljen da se potvrđuje na tržištu kao slobodan ekonomski subjekt, iščezavanje te vrste slobode bi bilo jedno od najvećih ostvarenja civilizacije. Tehnološki proces mehanizacije i standardizacije bi mogao osloboditi individualnu energiju za još neispisanu domenu slobode s onu stranu nužnosti. Sama struktura čovjekova egzistiranja bi bila izmijenjena; čovjek bi bio oslobođen svijeta rada, koji mu nameće strane potrebe i strane mogućnosti; bio bi slobodan da upotrijebi autonomiju u životu, koji bi bio njegov vlastiti. Ako bi proizvodni aparat mogao biti organiziran i usmjeren spram zadovoljenja vitalnih potreba, kontrola nad njim bi mogla biti i centralizirana. Takva kontrola ne bi priječila individualnu autonomiju, već bi je omogućavala.

To je cilj unutar mogućnosti razvijene industrijske civilizacije, »svrha« tehnološkog racionaliteta. Pa, ipak, u postojećem djeluje suprotan smjer: aparat nameće svoje ekonomske i političke zahtjeve za odbranom i ekspanzijom u radno vrijeme i slobodno vrijeme, u materijalnu i intelektualnu kulturu. Suvremeno industrijsko društvo tendira totalitarizmu na osnovu organizacije njegove tehnološke baze. Jer »totalitaran« ne znači samo terorističku političku koordinaciju društva već, također, neterorističku, ekonomsko-tehnološku koordinaciju koja djeluje posredstvom manipuliranja potrebama, dodjeljujući interese. Ona tako sprečava izbivanje efikasne opozicije protiv cjeline. Ne pogoduje totalitarizmu samo određena forma vladavine ili načela partije već, također, određeni sistem proizvodnje ili raspodjele koji ne isključuje »pluralizam« partija, novinskih listova, »sila protuteže« itd.

Političke snage se danas potvrđuju svojom moći nad mašinskim procesima i tehničkom organizacijom aparata. Vlada razvijenih industrijskih društava, i društava u industrijskom razvitku, može se održati i osigurati samo kad uspije mobilizirati, organizirati i eksploatirati tehničku, znanstvenu i mehaničku produktivnost raspoloživu industrijskoj civilizaciji. Ova produktivnost mobilizira društvo u cjelini, iznad, i s onu stranu bilo kakvih posebnih individualnih ili grupnih interesa. Gola činjenica da fizička (samo fizička?) moć mašine nadmašuje moć pojedinca i bilo koje posebne grupe pojedinaca čini mašinu najefikasnijim političkim instrumentom u svakom društvu u kome je bazična organizacija — organizacija

mašinskog procesa. No, politički smjer može biti preokrenut; moć mašine je bitno samo nagomilana i projektirana moć čovjeka. U ovoj mjeri u kojoj svijet rada u sebi nosi mašinu i, prema tome, mehaniziranje on postaje potencijalna baza za novu slobodu čovjeka.

Savremeno industrijsko društvo pokazuje da je doseglo stupanj na kome »slobodno društvo« ne može više biti adekvatno određeno tradicionalnim terminima ekonomskih, političkih i intelektualnih sloboda. Ovo ne zbog toga što su te slobode postale beznačajne, već zato jer su suviše važne da bi bile svedene na tradicionalne forme. Potrebne su nove forme realizacije koje odgovaraju novim mogućnostima društva.

Takvi novi oblici mogu biti indicirani samo u negativnim određenjima jer bi ona signficirala negaciju dominantnih formi. Tako bi ekonomska sloboda značila oslobođenje od ekonomije — od nadređenosti ekonomskih snaga i odnosa, oslobođenje od svakodnevne borbe za egzistenciju, od zarađivanja za življenje. Politička sloboda bi značila oslobođenje individuuma od politike koju oni sada stvarno ne kontroliraju. Slično tome, intelektualna sloboda bi značila restauraciju individualne misli koja je sada apsorbirana u masovnoj komunikaciji i nametnutom mišljenju, značila bi ukidanje »javnog mnjenja« skupa s njegovim tvorcima. Nerealističan ton ovih propozicija ne indicira njegov utopistički karakter već jakost onih snaga koje priječe njihovu realizaciju. Najefikasnije i najotpornije oružje protiv oslobođenja jest nametanje materijalnih i intelektualnih potreba koje perpetuiraju zastarjele forme borbe za egzistenciju.

Uvijek je bio preduvjetovan intenzitet, zadovoljenje i čak karakter ljudskih potreba iznad biotičke razine. O usmjerenosti predominantnih društvenih institucija i interesa ovisi da li će mogućnost da se nešto čini ili pusti, uživa ili uništi, prisvoji ili odbaci postati potreba. U tom smislu su ljudske potrebe povijesne potrebe; u razmjeru u kome društvo zahtijeva represivan razvoj individuuma, njegove potrebe i zahtjev za njihovim zadovoljenjem jesu predmet bezkompromisnih kritičkih mjerila spram postojećeg.

Treba razlikovati istinske od krivih potreba. »Krive« su one koje su individuumu nametnuli posebni društveni interesi u njegovu obuzdavanju: potrebe koje perpetuiraju mukotr-

pan rad, agresiju, mizeriju i nepravdu. Zadovoljenje takvih potreba može u najvećoj mjeri ugoditi čovjeku. No, ovakva sreća nije okolnost koju treba podržavati i štititi ako ona služi tome da se blokira razvoj njegove sposobnosti da raspozna zarazu cjeline i da prione uz šanse za ozdravljenje. Rezultat je, tad, euforija u nesrećnosti. Većina predominantnih potreba za relaksacijom, razveseljavanjem, ponašanjem i konzumacijom prema oglasima — da se voli i mrzi ono što drugi vole i mrze — spada u tu kategoriju krivih potreba.

Takve potrebe imaju društveni sadržaj i funkciju koji su predodređeni izvanjskim moćima nad kojima individuum nema kontrole. Razvoj i zadovoljenje takvih potreba su heteronomni. Mada takve potrebe, reproducirane i učvršćene uslovima egzistiranja, mogu postati čovjekove vlastite potrebe, ma kako da se on identificira s njima i nalazi u njima zadovoljstvo, — one ostaju to što su bile od početka: proizvodi društva u kome dominantan interes zahtijeva potiskivanje.

H. Marcuse: »*Čovjek jedne dimenzije*«, Sarajevo 1968, str. 21—24. Prevela *B. Brujić.*

Sa stanovišta ljudskog oslobođenja, sloboda rada i pravo na rad imaju istorijski značaj ukoliko predstavljaju polaznu osnovu u istorijskom procesu emancipacije proizvođača od neposredne zavisnosti. Međutim, od fizički prinuđivanog roba i kmeta, preko ekonomski prinuđivanog radnika, put oslobođenju proizvođača vodi ka *slobodnoj samostalnosti* bez koje nema *pozitivne* ljudske slobode, ali koja počinje „tek tamo gde prestaje rad koji je određen nevoljom i spoljašnjom svrsishodnošću". A upravo rad „određen nevoljom i spoljašnjom svrsishodnošću" je rad u okvirima građanskog društva i u epohi tzv. prelaznog perioda od kapitalizma ka komunizmu. Međutim, nevolju i nuždu niko ne proglašava *vrlinom*, a još manje slobodom, jer oslobođenje rada ne isključuje već pretpostavlja najamno ropstvo. Kao tekovina buržoaske civilizacije ono, stoga, *ne može, samo po sebi, biti nikakav socijalistički cilj*. Ono može biti jedino cilj u onim društvenim sredinama u kojima su proizvođači još u neposrednoj zavisnosti. Gde takve zavisnosti nema, oslobođenje rada besmisleno je postavljati kao cilj iz prostog razloga što je taj cilj već postignut.

U socijalističkim odnosima koji se izgrađuju na radničkom samoupravljanju može se, dakle, misliti o skraćivanju radnog vremena kao bitnoj pretpostavci fizičke i duhovne regeneracije proizvođača, čime se uklanjaju štetne posledice podele rada, kada zakržljava duhovna strana ljudske delatnosti, izazivajući pojavu idiotizma profesije. Samo na toj osnovi se može postići stvarno ukidanje rada kao *klasne osobine* i kao ekonomske kategorije. A ovaj cilj može se opet postići samo ako *udruženi proizvođači*, putem svojih *samoupravnih organizacija odozdo do gore*, urede svoju proizvodnju na osnovama planske privrede, ali *bez državno-birokratske* manipulacije, posredovanja i rukovođenja.

Dakle, oslobođenje radničke klase ne znači samo oslobođenje od postvarene strukture buržoaskog sveta u oblasti privrede, već i oslobođenje od stvarnosnih refleksa u svim oblastima društvenog života, uključujući *javnu* ili političku sferu. Prema tome, oslobođenje radničke klase ima univerzalan, opšteljudski, a ne klasno ograničeni smisao, pa se tek na taj način može shvatiti kao redikalno produženje vekovnih borbi čoveka za slobodu.

Obrnuto, parola „oslobođenje rada" u socijalizmu objektivno znači vraćanje unazad ili je simptom zamagljivanja proleterske klasne svesti odnosno uzmicanja pred »pogrešnom svešću" buržoazije. U svakom slučaju ona predstavlja indeks slabih socijalističke teorije, krizu njenih ciljeva i principa.

Lj. Tadić: *»Poredak i Sloboda«*, Beograd 1967, str. 312—313.

Socijalistička samoupravna demokratija, dovedena do svog punog izražaja, isključuje slobodu eksploatacije čoveka od strane čoveka i druge oblike ekonomskog i političkog monopola, a obezbeđuje: slobodu radnog čoveka da raspolaže uslovima, sredstvima i plodovima svog ličnog i udruženog rada; slobodu čoveka da sâm upravlja svojim interesima; slobodu neposredne razmene rada; slobodu samoupravnog odlučivanja u mesnoj zajednici i komuni o svim pitanjima od životnog interesa radnih ljudi i u mestu stanovanja; slobodu izbora delegatâ iz svoje samoupravne zajednice za sve skupštine i druga delegatska tela i organe samoupravljanja; slobodu ispoljavanja nacionalne individualnosti i svesti ljudi i mogućnost da se in-

teresi narodâ i narodnosti Jugoslavije u potpunosti samoupravno izraze; slobodu ravnopravnog i demokratskog društvenog dogovaranja i samoupravnog sporazumevanja svih subjekata u društvu itd. A sve to znači da socijalistička samoupravna demokratija proširuje i mora da proširuje područje čovekove slobode na sva područja društvenog samoupravljanja. Jer, ako samoupravljači ne bi mogli demokratski da odlučuju o svojim interesima, oni ne bili samoupravljači.

E. Kardelj: *»Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja«*, str. 103.

RAT, NJEGOVA SUŠTINA I BUDUĆNOST

Negiranje svake mogućnosti nacionalnih ratova u imperijalizmu teoretski je netačno, historijski očigledno pogrešno, praktički je isto što i evropski šovinizam: mi, pripadnici nacije koje ugnjetavaju stotine milijuna ljudi u Evropi. Africi, Aziji itd., mi treba da ugnjetenim narodima kažemo da njihov rat protiv »naših« nacija »nije moguć«!

Drugo, građanski ratovi također su ratovi. Tko priznaje klasnu borbu, taj ne može ne priznati i građanske ratove, koji u svakom klasnom društvu predstavljaju prirodno, u izvjesnim okolnostima neizbježno produženje, razvijanje i zaoštravanje klasne borbe. Sve velike revolucije to potvrđuju. Negirati ili zaboravljati građanske ratove značilo bi pasti u krajnji oportunizam i odreći se socijalističke revolucije.

Treće, socijalizam koji je pobijedio u jednoj zemlji nikako ne isključuje jednim mahom sve ratove uopće. Naprotiv, on ih pretpostavlja. Razvitak kapitalizma teče u raznim zemljama krajnje neravnomjerno. Pri robnoj proizvodnji drukčije ne može ni biti. Otud neizbježan zaključak: socijalizam ne može pobijediti istovremeno u *svim* zemljama. On će pobijediti isprva u jednoj ili u nekoliko zemalja, a ostale će izvjesno vrijeme biti buržoaske ili doburžoaske. To mora izazvati ne samo trvenje nego i direktno nastojanje buržoazije drugih zemalja da smrvi pobjedonosni proletarijat socijalističke države. U takvim slučajevima rat s naše strane bio bi zakonit i pravedan. To bi bio rat za socijalizam, za oslobođenje drugih naroda od buržoazije. Engels je imao potpuno pravo kad je u pismu Kautskom od 12. septembra 1882. godine izričito

priznavao *mogućnost* »obrambenih ratova« socijalizma *koji je već pobijedio*. On je mislio baš na obranu pobjedonosnog proletarijata od buržoazije drugih zemalja.

Tek pošto oborimo, definitivno pobijedimo i ekspropriiramo buržoaziju u cijelom svijetu, a ne samo u jednoj zemlji, ratovi će postati nemogući. I s naučnog gledišta potpuno je nepravilno — i potpuno nerevolucionarno — ako zaobilazimo ili zataškavamo baš ono najvažnije: ugušivanje otpora buržoazije, — ono najteže, ono što pri *prijelazu* k socijalizmu najviše zahtijeva borbu. »*Socijalni*« popovi i oportunisti uvijek su spremni da maštaju o budućem mirnom socijalizmu, ali oni se baš po tome i razlikuju od revolucionarnih socijaldemokrata što ne će ni misliti ni brinuti se o ogorčenim klasnim borbama i klasnim *ratovima* za ostvarenje te lijepe budućnosti.

Mi se ne smijemo dati prevariti riječima. Na primjer: pojam »obrane domovine« mnogima je omrznuo, jer njime otvoreni oportunisti i kauckisti prikrivaju i zataškavaju laž buržoazije u *danom* razbojničkom ratu. To je činjenica. Ali iz toga ne izlazi da se mi moramo odučavati od razmišljanja o značenju političkih parola. Priznati »obranu domovine« u danom ratu, znači taj rat smatrati »pravednim«, za interese proletarijata korisnim i ništa više, ama baš ništa više, jer nijedan rat ne isključuje invaziju. Negirati »obranu domovine« od *strane* ugnjetenih naroda u njihovu ratu *protiv* imperijalističkih velikih sila ili od strane pobjedonosnog proletarijata u *njegovu* ratu protiv kakva Galliffeta buržoaske države — bilo bi naprosto glupo.

Teoretski bi bilo iz osnova pogrešno zaboravljati da je svaki rat samo nastavak politike drugim sredstvima; sadašnji imperijalistički rat nastavak je imperijalističke politike dvaju grupa velikih sila, a tu politiku rađa i hrani cjelokupnost odnosa imperijalističke epohe. Ali ta ista epoha nužno mora rađati i politiku borbe protiv nacionalnog ugnjetavanja i borbe proletarijata protiv buržoazije, a stoga i mogućnost i neizbježnost, prvo, revolucionarnarnih nacionalnih ustanaka i ratova, drugo, ratova i ustanaka proletarijata *protiv* buržoazije, treće, ujedinjavanje obje vrste revolucionarnih ratova itd.

V. I. Lenjin: »*Vojni program proleterske revolucije*« (pisano 1916). Izabrana djela, I, knj. 2, str. 422—424.

ULOGA MASA, LIČNOSTI I IDEJA U HISTORIJI

Ljudi prave svoju vlastitu historiju, ali oni je ne prave po svojoj volji, ne pod okolnostima koje su sami izabrali, nego pod okolnostima koje su neposredno zatekli, koje su dane i naslijeđene. Tradicija svih mrtvih generacija pritiskuje kao mora mozak živih. I upravo kad se čini da su zauzeti time da sebe i stvari preokrenu, da stvore nešto čega još nije bilo, upravo u takvim epohama revolucionarne krize oni bojažljivo prizivaju u svoju službu duhove prošlosti, pozajmljuju od njih imena, bojne parole, kostime, da bi prerušeni u to prečasno ruho i pomoću tog pozajmljenog jezika izveli novi svjetsko-historijski prizor. Tako se Luther maskirao kao apostol Pavao, revolucija od 1789—1814. zaodijevala se naizmjence kao rimska republika i rimsko carstvo, a revolucija od 1848. nije umjela uraditi ništa bolje nego parodirati čas godinu 1789, čas revolucionarnu tradiciju od 1793. do 1795. Tako početnik koji je naučio neki novi jezik uvijek prevodi taj jezik na svoj materinski, ali u duh novog jezika on je ušao i slobodno može njime vladati tek kad se u njemu kreće bez sjećanja na svoj materinski jezik i kad, govoreći taj jezik, zaboravlja svoj materinski.

K. Marx: »*Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparta*«. Izabrana djela, I, Kultura, 1949, str. 211. Preveo *H. Klajn.*

Misao da su u historiji odlučujući činioci političke akcije upravljača i država stara je koliko i sama pisana historija, i ona je glavni uzrok što nam je sačuvano tako malo materijala o razvitku naroda, koji se u tišini vršio iza tih šumnih pojava, a koji je stvarni pokretač historije.

F. Engels: »*Anti-Dühring*«, str. 180.

Ideja determinizma, utvrđujući nužnost čovječjih postupaka, odbacujući glupu priču o slobodi volje, ni najmanje ne uništava ni razum, ni savjest čovjeka, ni ocjenu čovječjih radnji. Naprotiv, samo determinističko gledište omogućava stoga i pravilnu ocjenu, a ne svaljivanje svega i svačega na slobodnu volju. Tako isto ni ideja o historijskoj nužnosti ne podriva ni najmanje ulogu ličnosti u historiji: cijela se historija i sastoji iz radnja ličnosti koje su nesumnjivi akteri.

Stvarno pitanje koje se javlja pri ocjenjivanju društvene djelatnosti ličnosti sastoji se u ovome: u kojim je prilikama toj djelatnosti osiguran uspjeh? U čemu su garancije za to da ta djelatnost neće ostati izoliran akt koji se gubi u moru suprotnih akata?

V. I. Lenjin: »*Što su „prijatelji naroda"*«. Izabrana djela, I, knj. 1, Kultura, 1948, str. 98.

Čovjek može doći do svijesti samo u društvenoj zajednici, samo u njoj može sviješću misliti i djelovati; društveni savez čiji je on član budi njegove duhovne snage i njima upravlja. Ali osnova svake društvene zajednice jest način proizvodnje materijalnog života i time ona određuje u posljednjoj instanciji duhovni životni proces u njegovim mnogostrukim očitovanjima. Historijski materijalizam tako malo niječe idejne sile da ih on štoviše samo istražuje do njihove osnove, da on stvara o tome nužnu jasnoću, odakle ideje crpe svoju moć. Svakako, ljudi prave svoju historiju, ali kako oni prave svoju historiju, to zavisi u svakom pojedinom slučaju od toga kojom se jasnoćom ili nejasnoćom u njihovim glavama odslikava materijalna veza stvari. Jer ideje ne nastaju ni iz čega, nego su one produkt društvenog proizvodnog procesa, i ukoliko tačnije jedna ideja odražava taj proces utoliko je ona moćnija. Ljudski duh ne stoji *iznad* historijskog razvitka ljudskog društva, nego u tom razvitku; on je izrastao iz materijalne proizvodnje, na njoj i s njom.

F. Mehring: »*O historijskom materijalizmu*«, str. 291—292.

Društveni odnosi imaju svoju logiku: dokle se god ljudi nalaze u danim međusobnim odnosima, oni će neizostavno osjećati, misliti i postupati upravo tako, a ne drukčije. Protiv te logike javni bi se radnik također uzaludno borio: prirodni tok stvari (tj. ista logika društvenilh odnosa) pretvorio bi sve njegove napore ni u šta. Ali ako ja znam u kojem se pravcu mijenjaju društveni odnosi zbog danih promjena u društveno-ekonomskom procesu proizvodnje, ja onda znam i to u kojem će se pravcu izmijeniti i socijalna psihika; prema tome, ja mogu utjecati na nju. Utjecati na socijalnu psihiku — znači utjecati na historijske događaje. Dakle, u izvjesnom smislu

ja ipak *mogu praviti historiju* i nemam potrebe da čekam, dok se ona »napravi«.

G. V. Plehanov: »*K pitanju u ulozi ličnosti u historiji*«, Kultura, Beograd 1947, str. 51. Preveo *M. Marković*.

Zahvaljujući osobinama svoga uma i karaktera, utjecajne ličnosti mogu izmijeniti *individualnu fizionomiju događaja i neke njihove djelomične posljedice*, ali one ne mogu izmijeniti njihov opći *pravac* koji je uvjetovan drugim snagama.

G. V. Plehanov: »*K pitanju o ulozi ličnosti u historiji*«, str. 40.

Izlazi da ličnosti, zahvaljući danim osobinama svoga karaktera, mogu utjecati na sudbinu društva. Ponekad utjecaj biva čak veoma značajan, ali kako same mogućnosti za takav utjecaj, tako i njegovi razmjeri, uvjetovani su organizacijom društva, odnosom njegovih snaga. Karakter ličnosti čini »faktor« društvenih razlika samo tamo, samo onda i samo utoliko gdje, kada i ukoliko mu to dopuštaju društveni odnosi.

Može nam se napomenuti da razmjeri ličnog utjecaja zavise također i od talenta ličnosti. Mi ćemo se s tim složiti. Ali ličnost može svoje talente očitovati samo onda kada zauzme za to poseban položaj u društvu. Zato se sudbina Francuske mogla naći u rukama čovjeka lišenog svake sposobnosti i volje za to da služi društvu? Zato što je takva bila njena društvena organizacija. Tom su organizacijom upravo i uvjetovane u svako dano vrijeme one uloge, pa je prema tome i ono društveno značenje koji mogu pasti u dio darovitim ili nedarovitim ličnostima.

Ali ako su uloge ličnosti uvjetovane organizacijom društva, na koji način onda njihov društveni utjecaj koji je uvjetovan tim ulogama može protivrječiti pojmu o zakonitosti društvenog razvitka? Taj utjecaj ne samo da ne protivrječi tome pojmu već predstavlja jednu od njegovih najjasnijih ilustracija.

Ali tu treba spomenuti ovo. Mogućnost društvenog utjecaja ličnosti, uvjetovana organizacijom društva, otvara vrata utjecaju takozvanih *slučajnosti* na historijsku sudbinu naroda. Sladostrašće Luja XV bilo je nužna posljedica stanja njegova organizma. Ali u odnosu na opći tok razvitka Francuske to je

stanje bilo *slučajno*. A međutim ono nije ostalo, kao što smo već rekli, bez utjecaja na dalju sudbinu Francuske i samo je ušlo u broj uzroka koji su uvjetovali tu sudbinu. Smrt Mirabeaua, razumije se, nastupila je zbog sasvim zakonomjernih patoloških procesa. Ali nužnost tih procesa nije nikako proistjecala iz općeg toka razvitka Francuske, već iz nekih osobina organizma čuvenog govornika i iz onih fizičkih uvjeta pod kojima se on zarazio. U odnosu na opći tok razvitka Francuske te su osobine i ti uvjeti *slučajni*, a međutim, smrt Mirabeaua utjecala je na dalji tok revolucije i ušla u broj uzroka koji su uvjetovali taj tok.

G. V. Plehanov: »*K pitanju o ulozi ličnosti u historiji*«, str. 33—34.

Dakle, lične osobine rukovodećih ljudi uvjetuju individualnu fizionomiju historijskih događaja, i elemenat slučajnosti, u smislu koji smo istakli, uvijek ima izvjesnu ulogu u toku tih događaja, čiji je pravac, u krajnoj liniji, uvjetovan takozvanim općim uzrocima, tj. zapravo razvitkom proizvodnih snaga i uzajamnim odnosima između ljudi u društveno-ekonomskom procesu proizvodnje. Slučajne pojave i lične osobine znamenitih ljudi neuporedivo su primjetnije od općih uzroka koji su duboko skriveni.

G. V. Plehanov: »*K pitanju o ulozi ličnosti u historiji*«, str. 45—46.

Davno je već primijećeno da se talenti javljaju svuda i uvijek gdje i kada postoje društveni uvjeti koji su povoljni za njihov razvitak. To znači da je svaki talenat *koji se očitovao u stvarnosti*, tj. svaki talenat koji je postao *društvena snaga — plod društvenih odnosa*. Ako je to tako, onda je razumljivo zašto telentirani ljudi mogu, kao što smo rekli, izmijeniti samo individualnu fizionomiju, ali ne i opći pravac događaja; *oni sami postoje samo zahvaljujući tome pravcu; da nije tog pravca, oni nikad ne bi prešli prag koji dijeli mogućnost od stvarnosti.*

G. V. Plehanov: »*K pitanju o ulozi ličnosti u historiji*«, str. 44.

Ali vratimo se našem predmetu. Velik čovjek nije velik zato što njegove lične osobine pridaju velikim historijskim

događajima individualnu fizionomiju, već zato što on ima osobine koje ga čine najsposobnijim za služenje velikimi društvenim potrebama svoga vremena, potrebama koje su nastale pod utjecajem općih i posebnih uzroka. U svome poznatom djelu o herojima Carlyle (Karlaj)[1] naziva velike ljude početnicima (Beginners).

G. V. Plehanov: »*K pitanju o ulozi ličnosti u historiji*«, str. 50.

IDEOLOGIJA, NJENE OSNOVE, ULOGA I ZNAČENJE

Ideologija je proces koji takozvani mislilac vrši doduše svjesno, ali s krivom sviješću. Prave snage koje ga pokreću ostaju mu nepoznate, inače to ne bi bio upravo ideološki proces. On zamišlja, dakle, krive ili prividne pokretače snage. Jer je to misaoni proces, izvodi on njegov sadržaj kao i njegov oblik iz čistog mišljenja, ili iz svog vlastitog ili iz mišljenja njegovih prethodnika. On operira samo s misaonim materijalom koji bez daljnjega uzima kao da je proizveden od mišljenja, i ne provjerava ga inače dalje na jednom udaljenijem procesu nezavisnom od mišljenja; to je njemu doduše samo po sebi razumljivo, jer mu se čini da je svako djelovanje, zato što je posredovano mišljenjem, i zasnovano u posljednjoj instanciji u mišljenju.

Historijski ideolog (historijski treba ovdje jednostavno da obuhvati političko, pravno, filozofsko, teološko, ukratko sva područja koja pripadaju društvu, a ne samo prirodi) — historijski ideolog ima dakle na svakom naučnom području građu koja se samostalno izgradila iz mišljenja prijašnjih generacija i koja je prošla samostalni vlastiti put razvitka u mozgu tih uzastopnih generacija. Svakako i vanjske činjenice koje pripadaju vlastitim i drugim područjima mogle su određujući djelovati na taj razvitak, ali te su činjenice po prešutnoj pretpostavci opet samo plodovi jednog misaonog procesa, i tako

---

[1] Carlyle Thomas (Karlajl Tomas, 1795—1881) — engleski buržoaski historičar i prozni pisac, nalazio se pod jakim utjecajem njemačke idealističke filozofije. U herojima je vidio glavne tvorce historije.

još uvijek ostajemo u području čistog mišljenja koje je čak i najtvrđe činjenice sretno probavilo.

Privid samostalne historije državnih ustanova, pravnih sistema, ideoloških predodžaba na svakom posebnom području, jest onaj koji prije svega zasljepljuje većinu ljudi. Kad Luther i Calvin »prevladavaju« službenu katoličku religiju, kad Hegel »prevladava« Fichtea i Kanta, a Rousseau indirektno sa svojim »Contrat social« konstitucionalnog Montesquieua, onda je to proces koji ostaje unutar teologije, filozofije, nauke o državi, proces koji predstavlja jednu etapu u historiji tih misaonih područja i koji uopće ne izlazi iz područja mišljenja. A otkada se tome pridružila buržoaska iluzija o vječnosti i apsolutnoj savršenosti kapitalističke proizvodnje, čak i prevladavanje merkantilista od strane fiziokrata i A. Smitha važi kao čista pobjeda misli, a ne kao misaoni refleks promijenjenih ekonomskih činjenica, nego kao konačno osvojeno pravilno razumijevanje stvarnih uvjeta koji postoje uvijek i posvuda; da su Rikard Lavljeg Srca i Filip August uveli slobodnu trgovinu, umjesto što su se upetljali u križarske ratove, bilo bi nam pripteđeno pet stotina godina bijede i gluposti.

Ovu stranu stvari, koju ovdje mogu samo napo·.enuti, mislim da smo svi mi više zanemarili nego što zaslužuje. To je stara stvar: u početku se uvijek zanemaruje oblik zbog sadržaja. Kao što rekoh, ja sam to također radio, a greška mi je udarila u oči tek postfestum. Ja sam, dakle, ne samo daleko od toga da Vas za to bilo kako prekoravam, za to nemam uopće kao stariji sukrivac ni pravo, nego naprotiv ja bih Vas htio ubuduće upozoriti na tu tačku.

S tim je povezano i glupavo shvaćanje ideologa: zato što mi odričemo samostalan historijski razvitak pojedinim različitim ideološkim sferama koje imaju neku ulogu u historiji, zato mi tobože odričemo njima i svako historijsko djelovanje. Ovome je osnova obična nedijalektička predodžba o uzroku i posljedici kao kruto suprotstavljenih polova, apsolutno previđanje uzajamnog djelovanja, da jedan historijski momenat, čim su ga druge, na kraju krajeva ekonomske, činjenice dovele na svijet, također i reagira da može povratno djelovati na svoju okolinu pa čak i na svoje vlastite uzroke, to zaboravljaju ova gospoda često namjerno. Tako Barth npr. kod svećenstva i religije, str. 475. kod Vas.

F. Engels: »*Pismo F. Mehringu*, 14. jula 1893.«

Proizvodnja ideja, predodžbi, svijesti prije svega se neposredno prepleće s materijalnom djelatnošću i materijalnim odnosom ljudi — jezikom stvarnog života. Predočivanje, mišljenje i duhovni odnosi ljudi pojavljuju se ovdje još kao neposredan izliv njihova materijalnog odnošenja. Isto vrijedi i za duhovnu proizvodnju, kako se ona ispoljava u jeziku politike, zakona, morala, religije, metafizike itd. jednog naroda. Ljudi su proizvođači svojih predodžbi, ideja itd., ali stvarni, djelatni ljudi, kakvi su uvjetovani određenim razvitkom svojih proizvodnih snaga i njima odgovarajućeg odnosa do njegovih najudaljenih formacija. Svijest ne može nikada biti nešto drugo do svjesno biće, a biće ljudi njihov je stvarni životni proces. Ako se u svakoj ideologiji ljudi i njihovi odnosi pojavljuju obrnuti glavačke kao u cameri obscuri, to ovaj fenomen proizlazi isto tako iz historijskog procesa njihova života kao što obrnutost predmeta na mrežnici oka proistječe iz njihova neposrednog fizičkog procesa života.

Sasvim suprotno njemačkoj filozofiji koja silazi s neba na zemlju, mi se ovdje penjemo sa zemlje na nebo. To znači da ne polazimo od onoga što ljudi kažu, uobražavaju, predočuju, niti od rečenih, mišljenih, uobraženih i predočenih ljudi, da bismo odatle stigli do tjelesnih ljudi. Mi polazimo od stvarno djelatnih ljudi, a iz stvarnog procesa njihova života prikazujemo i razvoj ideoloških refleksa i odjeke toga životnog procesa. Čak su i maglovite slike u mozgu ljudi nužni sublimati materijalnog procesa njihova života, vezanog za materijalne pretpostavke koji se dade ustanoviti pomoću iskustva. Moral, religija, metafizika i ostale ideologije i njima odgovarajući oblici svijesti ne mogu time dalje zadržati privid samostalnosti. Oni nemaju historije, nemaju razvitka, nego ljudi koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju i svoj materijalni odnos mijenjaju zajedno sa ovom svojom stvarnošću i svoje mišljenje i proizvode svoga mišljenja. Ne određuje svijest život, nego život određuje svijest. Kod prvog načina promatranja polazi se od svijesti kao od živog individuuma, a kod drugoga, koji odgovara stvarnom životu, polazi se od stvarnih, živih individuuma, a svijest se promatra samo kao *njihova* svijest.

K. Marx i F. Engels: »*Njemačka ideologija*«. Rani radovi, Kultura, 1953, str. 293—294. Preveo *Stanko Bošnjak.*

Misli vladajuće klase u svakoj su epohi vladajuće misli, tj. klasa koja je vladajuća *materijalna* sila društva, istovremeno je njegova vladajuća *duhovna* sila. Klasa kojoj stoje na raspolaganju sredstva za materijalnu proizvodnju raspolaže samim tim sredstvima za duhovnu proizvodnju, tako da su joj zbog toga, uzevši u prosjeku, podređene misli onih koji su lišeni sredstava za duhovnu proizvodnju. Vladajuće misli nisu ništa drugo do idealni izlaz vladajućih materijalnih odnosa, tj. u obliku misli izraženi vladajući materijalni odnosi; dakle, idealan izraz odnosa koji baš jednu klasu čine vladajućom, dakle misli njene vladavine. Individuumi koji sačinjavaju vladajuću klasu imaju između ostalog svijest, i stoga misle; ukoliko oni, dakle, vladaju kao klasa i određuju čitav opseg jedne historijske epohe, razumije se po sebi da oni to čine u svim njenim dimenzijama, dakle između ostalog vladaju i kao mislioci, kao proizvođači misli, upravljaju proizvodnjom i raspodjelom misli svoga vremena; da su, dakle, njihove misli i vladajuće misli epohe. Npr. u takvo vrijeme i u takvoj zemlji gdje se prepiru oko vlasti kraljevska sila, aristrokracija i buržoazija, gdje je, dakle, vlast podijeljena, kao vladajuća misao pokazuje se doktrina o podjeli vlasti, koju tada izriču kao »vječni zakon«. — Podjela rada koju smo već prije zatekli kao jednu od glavnih sila dosadašnje historije duhovnog i materijalnog rada, tako da unutar te klase jedan njen dio istupa u svojstvu mislilaca te klase (njeni aktivni konceptivni ideolozi koji čine glavnim izvorom svoje prehrane stvaranje iluzija te klase o samoj sebi), dok se drugi prema tim mislima i iluzijama drže više pasivno i receptivno, jer su oni u stvarnosti aktivni članovi te klase i imaju manje vremena za to da stvaraju iluzije i misle o samima sebi. Unutar te klase može se ovaj njihov princip razviti čak do stanovite suprotnosti i neprijateljstva ovih dvaju dijelova, međutim, on otpada sam po sebi svakog praktičnog sukoba, kad je klasa sama ugrožena, a tada iščezava i privid kao da vladajuće misli nisu misli vladajuće klase i kao da one imaju neku moć različitu od moći te klase. Postojanje revolucionarnih misli u određenoj epohi pretpostavlja već postojanje jedne revolucionarne klase o čijim je pretpostavkama već ranije rečeno najnužnije.

K. Marr i F. Engels: *»Njemačka ideologija«*, str. 313—314.

S pravom je slično: čim postane potrebna nova podjela rada koja stvara *pravnike po struci* otvara se i novo samostalno područje koje kraj sve svoje opće zavisnosti od proizvodnje i trgovine ipak ima i posebnu sposobnost reagiranja na ova područja. U modernoj državi pravo mora ne samo odgovarati općem ekonomskom položaju i biti njegov izraz nego mora biti i u *sebi usklađeni izraz* koji sebe ne negira svojim unutrašnjim protivrječnostima. A da bi se to postiglo, sve se više gubi vjernost odražavanja ekonomskih odnosa. I to utoliko više ukoliko se rjeđe događa da jedan zakonik bude krut, neublažen, nepatvoren izraz vladavine jedne klase: već samo to bilo bi protivno *»pojmu prava«*. Čisti konzekventni pojam prave revolucionarne buržoazije od 1792—1796. već je u mnogo čemu iskrivljen u Napoleonovu kodeksu, a ukoliko je u njemu sadržan, mora svaki dan doživjeti svakako ublaženja zbog sve veće sile proletarijata. Ali to ne sprečava da Codex Napoleon bude zakonik koji se uzima kao osnova svim novim kodifikacijama u svim dijelovima svijeta. Tako se tok »razvoja prava« sastoji ponajviše samo u tome da se prvo nastoje odstraniti protivrječnosti koje proizlaze iz neposrednog prevođenja ekonomskih odnosa u protivničke principe i da se uspostavi jedan harmoničan sistem prava, i što utjecaj i pritisak ekonomskog daljeg razvoja stalno probija taj sistem i zapleće ga u nove protiv ječnosti. (Ovdje govorim prije svega samo o građanskom pravu.)

Odražavanje ekonomskih odnosa u obliku pravnih principa isto je tako postavljeno na glavu: ono se događa a da onaj koji radi nije toga svjestan. Pravnik uobražava da operira s apriornim stavovima, dok su oni samo ekonomski refleksi — i tako sve to stoji na glavi. A da to izvrtanje, koje sve dotle dok nije spoznato konstituira ono što mi zovemo *ideološko shvaćanje*, sa svoje strane opet *povratno djeluje* na ekonomsku osnovu, i da je određenim granicama može modificirati — meni se čini sasvim razumljivo. Osnova je nasljednog prava ekonomska, ako se pretpostavi isti razvojni stupanj porodice. Usprkos tome bit će teško dokazati, da npr. apsolutna sloboda oporučivanja u Engleskoj i njeno jako ograničenje u Francuskoj imaju u svim pojedinostima samo ekonomske uzroke. Ali i jedno i drugo vrše znatno povratno djelovanje na ekonomiju time što utječu na diobu imovine.

Što se tiče ideoloških područja koja još lebde u zraku *religije, filozofije* itd., ona imaju prethistorijski sadržaj, koji je historijski period zatekao i preuzeo — sadržaj koji bismo danas nazvali besmislicom. Te različite krive predodžbe o prirodi, o biću samog čovjeka, o duhovima, magijskim silama itd. imaju većinom samo negativnu ekonomsku osnovu, niski ekonomski razvoj prethistorijskog perioda ima kao nadopunu, katkada i kao uvjet, pa čak i uzrok, krive predodžbe o prirodi. I mada je ekonomska potreba bila i sve više postojala glavni pokretač spoznavanja prirode, ipak bi bilo previše pedantno kad bi se za sve te prvobitne besmislice htjeli tražiti ekonomski uzroci. Historija nauka je historija postepenog odstranjivanja ove besmislice, resp. zamjenjivanja te besmislice novom, ali sve manje apsurdnom besmislicom. Ljudi koji se time bave pripadaju opet posebnim sferama podjele rada i uobražavaju da obrađuju jedno nezavisno područje. I ukoliko oni sačinjavaju samostalnu grupu unutar društvene podjele rada, utoliko imaju njihove tvorevine, uključujući i njihove zablude, *retroaktivni utjecaj* na cijeli društveni razvoj, čak i na ekonomski. Ali pri svemu tome oni sami stoje pod *vladajućim utjecajem ekonomskog razvitka*. Npr. to se u filozofiji dade najlakše dokazati za buržoaski period. Hobbes je bio prvi moderni materijalist (u smislu 18. stoljeća), ali apsolutist u vrijeme kad je apsolutna monarhija cvjetala u cijeloj Evropi, a u Engleskoj započela borba s narodom. Locke je bio u pogledu religije i politike sin klasnog kompromisa od 1688. Engleski deisti i njihovi konzekventni nastavljači, francuski materijalisti, bijahu pravi buržoaski filozofi — Francuzi čak i buržoaske revolucije. U njemačkoj filozofiji od Kanta do Hegela provlači se njemački malograđanin — čas pozitivno, čas negativno. Ali kao određeno područje podjele rada, filozofija svake epohe ima za pretpostavku određeni misaoni materijal koji je naslijedila od svojih prethodnika i od kojeg ona polazi. I zato se događa da ekonomski zaostale zemlje mogu svirati u filozofiji prvu violinu: Francuska u 18. stoljeću nasuprot Engleskoj, na čiju su se filozofiju Francuzi oslanjali, kasnije Njemačka nasuprot obiju. Ali i u Francuskoj kao i u Njemačkoj bijaše filozofija, kao i opći prevrat literature onoga doba, također rezultat ekonomskog poleta. Konačna premoć ekonomskog razvoja i nad tim je područjima izvan sumnje,

ali se ona ostvaruje u uvjetima koje propisuje svako pojedinačno područje: u filozofiji npr. djelovanje ekonomskih utjecaja (koji opet većinom djeluju tek politički prerušeni) na zatečeni filozofski materijal što su ga ostavili prethodnici. *Ekonomija* ne stvara ovdje ništa neposredno iz same sebe, ali ona određuje *način* promjene i dalje razrade zatečenog misaonog materijala, a i to većinom indirektno, jer politički, pravni i moralni refleksi najjače direktno djeluju na filozofiju.

F. Engels: »*Pismo C. Schmidtu* od 27. oktobra 1890«, str. 310—312.

Međutim postavši samostalna sila u odnosu prema društvu, država uskoro stvara dalju ideologiju. Naime, kod profesionalnih političara, kod teoretičara državnog prava i jurista privatnog prava gubi se sasvim veza s ekonomskim činjenicama. Budući da u svakom slučaju ekonomske činjenice moraju uzeti oblik pravnih motiva da bi dobile zakonsku sankciju, i budući da se pri tom, naravno, mora voditi računa o čitavom postojećem pravnom sistemu, pravni oblik treba da bude sve, a ekonomski sadržaj ništa. Državno i privatno pravo tretiraju se kao dvije samostalne oblasti, koje se historijski nezavisno razvijaju, koje se mogu i koje treba same za sebe sistematski prikazati putem dosljednog iskorjenjivanja svih unutrašnjih protivrječnosti.

Ideologije na višem stupnju, tj. ideologije koje se još više udaljavaju od materijalne, ekonomske osnovice, uzimaju oblik filozofije i religije. Ovdje veza između predodžaba i njihovih materijalnih uvjeta egzistencije postaje sve zamršenija, tu vezu sve više zamračuju međučlanovi. Ali ta veza postoji. Kao i čitavo doba renesanse, od sredine 15. stoljeća, tako je i filozofija koja se tako ponovo probudila bila u osnovi proizvod grada, dakle građanstva. Njen sadržaj bili su u suštini samo filozofski izraz misli koje su odgovarale razvoju sitnog i srednjeg građanstva u krupnu buržoaziju. To se jasno vidi kod Engleza i Francuza prošloga stoljeća, koji su često bili isto tako politički ekonomisti kao i filozofi, a za Hegelovu školu mi smo to već pokazali.

F. Engels: »*Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*«, str. 369.

Svaki je princip imao svoje stoljeće u kome se otkrio: tako je princip autoriteta, na primjer, imao jedanaesto stoljeće, kao što je princip individualizma imao osamnaesto. Prema tome, uvijek je stoljeće pripadalo principu, a ne princip stoljeću. Drugim riječima, princip je izrađivao historiju, a ne historija princip. A kad se onda, da bismo spasili i principe i historiju, upitamo zašto se neki princip javio baš u jedanaestom ili osamnaestom stoljeću, a ne u kojem drugom, onda ćemo neminovno biti prisiljeni da do sitnica ispitamo kakvi su ljudi bili u jedanaestom, a kakvi u osamnaestom stoljeću, kakve su bile tadašnje potrebe ovih i onih, njihove proizvodne snage, njihov način proizvodnje, sirovine njihove proizvodnje, najzad, kakvi su bili odnosi čovjeka prema čovjeku, odnosi koji su proizlazili iz svih tih uvjeta opstanka. Zar proniknuti u sva ta pitanja ne znači iznositi stvarnu, profanu historiju ljudi svakog stoljeća, zar ne znači predstaviti te ljude u isti mah i kao autore i kao glumce njihove vlastite drame? Ali od onoga časa kad ljude predstavite kao glumce i autore njihove vlastite historije, vi ste se zaobilaznim putem vratili na pravu polaznu tačku, jer ste napustili vječite principe od kojih ste bili pošli.

K. Marx: *»Bijeda filozofije«*, str. 98—99.

Kad bismo htjeli ukratko izraziti Marxovo i Engelsovo mišljenje o odnosu između »baze« koja je sad postala tako slavna i između ne manje slavne »nadgradnje«, dobili bismo slijedeću shemu:

1. *stanje produktivnih snaga;*

2. *ekonomski odnosi* koje to stanje uvjetuje;

3. *socijalno-političko uređenje* koje je nastalo na ekonomskoj bazi;

4. *psihologija društvenog čovjeka,* koju djelomično određuju ekonomija, djelomično socijalno-političko uređenje koje je na njoj nastalo;

5. *različite ideologije* na kojima se odražavaju osobine te filozofije.

Ta je formula dovoljno prostrana do obuhvati sve »oblike« historijskog razvoja. Ta formula u isto vrijeme stoji daleko od eklekticizma, koji ne može prijeći preko uzajamnog utjecaja različitih socijalnih snaga i koji i ne sluti da *činjenica uza-*

jamnog utjecaja tih snaga nimalo ne rješava pitanje njihova *postanka*. Naša je formula *monistička* i ona je prožeta *materijalizmom*. Hegel je u svojoj »Filozofiji duha« rekao da je duh pokretački princip historije. Tako se svaka stvar mora predstavljati, ako se stoji na stanovištu idealizma, po kome je biće uvjetovano *mišljenjem*. Marxov materijalizam nasuprot tome dokazuje da *historiju mišljenja* uvjetuje *historija bića*. No idealizam nije sprečavao Hegela u tome da djelovanje *ekonomije* prizna kao jedan od uzroka koje »posjeduje razvoj duha«. Isto tako nije ni Marx spriječio materijalizam u tome da djelovanje »duha« prizna kao jednu od sila kojima je pravac u svojoj epohi određen u krajnjoj liniji razvojem ekonomije.

G. V. Plehanov: *»Osnovni filozofski problemi marksizma«*. Epoha, Zagreb 1935, str. 75—76. Preveo *N. Petrović*.

Sa stanovišta teorije faktora ljudskog društva izgleda kao neki težak teret koji različite »sile« — moral, pravo, ekonomika itd., itd. — vuku, svaka sa svoje strane, po putu historije. Sa stanovišta modernog materijalističkog shvaćanja historije stvar dobiva sasvim drugačiji izgled. Historijski »faktori« pokazuju se kao obične apstrakcije i, kada nestane njihove magle, postaje jasno da ljudi ne grade nekoliko međusobno izoliranih historija — historiju prava, historiju morala, filozofiju itd., — već samo jednu historiju, historiju svojih vlastitih društvenih odnosa koji su u svakome danom vremenu uvjetovani stanjem proizvodnih snaga. *Takozvane ideologije predstavljaju samo mnogovrsne odraze jedinstvene i nedjeljive historije u ljudskim glavama*.

G. V. Plehanov: *»O materijalističkom shvaćanju historije«*, Kultura, 1946, str. 49—50. Preveo *Veljko Ribar*.

Da sve ideologije imaju jedan zajednički korijen u *psihologiji svoje epohe*, to se lako može uvidjeti, i o tome se svatko može uvjeriti onog trenutka čim se ma i samo površno upozna s onim činjenicama koje tu dolaze u obzir. Kao primjer navest ćemo francuski romantizam. Victor Huro, Eugene Delacroix i Hector Berlioz stvarali su na trima potpuno različitim područjima umjetnosti. Victor Hugo nije volio muziku. Delacroix je veoma slabo cijenio muzičare iz škole romantizma.

Pa ipak, tu trojicu znamenitih ljudi nazivaju romantičarskim trojedinstvom. U njihovim djelima odražava se ista psihologija. Može se reći da je i u slici Delacroixa »Dante i Vergilije« izraženo isto ono raspoloženje koje je diktiralo Hugou njegova »Hernania« a Berliozu njegovu »Fantastičnu simfoniju«. To su osjećali i suvremenici te trojice to jest oni koji su se interesirali za literaturu, muziku i slikarstvo. Ingres je, kao pristaša klasicizma, nazvao Berlioza »odurnim muzičarom, čudovištem, ubojicom, antikristom«.[1] To podsjeća na laskave izjave klasičara o Delacroixu, čiji su kist krstili »pijanom metlom«. Poznato je da je Berlioz, poput Hugoa, morao biti prave bitke i da je pobijedio tek mnogo kasnije i poslije mnogo većih napora nego Hugo. Kako treba to objasniti kad se zna da se u muzici očitovala ista ona psihologija koja se očitovala i u romantičarskoj poeziji i u drami? Da se odgovori na ovo pitanje trebalo bi poznavati pojedinosti iz poredbene historije francuske muzike i literature,[2] a te će pojedinosti još zadugo, a možda i zauvijek ostati nerazjašnjene. Ali nesumnjivo je da će nam psihologija francuskog romantizma postati pravilno razumljiva tek onda ako je budemo tretirali kao psihologiju jedne određene društvene klase koja živi u određenim vremenskim i socijalnim okolnostima.

G. V. Plehanov: *»Osnovni filozofski problemi marksizma«*, str. 76—77.

Na taj način pravo, državni poredak i moral svakog danog naroda *neposredno su i direktno* uvjetovani ekonomskim odnosima koji su svojstveni tom narodu. Ti isti odnosi uvjetuju — ali već *indirektno i posredno* — i sve tvorevine misli i mašte: umjetnost, nauku itd.

---

[1] Vidi Souvenirs d' un Hugolatre, par Augustin Chalamel, str. 259, Paris 1885. Ingres je, dakle, bio dosljedniji od Delacroixa, koji je kao romantičar u slikarstvu ipak imao simpatiju prema klasičnoj muzici.

[2] A naročito ulogu koju je svaki od njih — kao izraz raspoloženja svoga vremena — odigrao u historiji. Poznato je da u različitim epohama različite ideologije i ideološke struje zauzimaju prvo mjesto; uloga je teologije u srednjem vijeku bila mnogo značajnija nego sada; u prastarom društvu bio je ples najvažnija umjetnost itd.

Da bi se shvatila historija naučne misli ili historija umjetnosti u danoj zemlji, nije dovoljno poznavati njenu ekonomiju. Treba umjeti prijeći od ekonomije na *društvenu psihologiju*. Bez pažljivog proučavanja i razumijevanja društvene pisihologije nije moguće materijalističko objašnjenje historije ideologija. To, razumije se, ne znači da postoji nekakva društvena duša ili nekakav kolektivni narodni »duh« koji se razvija po svojim posebnim zakonima i koji se izražava u društvenom životu. »To je čisti misticizam«, kaže Labriola. Materijalist u danom slučaju može govoriti samo o raspoloženju osjećanja i misli koje prevladavaju u danoj društvenoj klasi dane zemlje i danog vremena. Takvo raspoloženje osjećanja i misli jest rezultat društvenih odnosa. Labriola je čvrsto uvjeren u to da forme ljudske svijesti ne određuju forme društvenog bića ljudi, već naprotiv da forme društvenog bića ljudi određuju forme njihove svijesti. Ali poniknuvši jednom na bazi društvenog bića, forme ljudske svijesti sačinjavaju dio historije. Historijska nauka ne može se ograničiti samo na anatomiju društva;[1] ona ima u vidu *skup svih pojava* koje su *direktno* ili *indirektno* uvjetovane društvenom ekonomijom — sve do rada mašte. Nema nijedne historijske činjenice koja svoje porijeklo ne bi dugovala društvenoj ekonomiji; ali je podjednako tačno i to da nema nijedne historijske činjenice kojoj ne bi prethodilo, koju ne bi pratilo i iza koje ne bi slijedilo izvjesno stanje svijesti. Otuda velika važnost društvene psihologije. Ako s njom moramo računati već u povijesti prava i političkih ustanova — u povijesti književnosti, umjetnosti, filozofije, itd. nije moguće bez nje učiniti ni koraka.

Kada kažemo da se u nekom djelu potpuno vjerno odražava duh, na primjer doba renesanse, onda to znači da ono sasvim odgovara raspoloženju koje je tada prevladavalo u onim klasama koje su davale ton društvenom životu. Dok se ne izmijene društveni odnosi, ne mijenja se ni psihologija društva. Ljudi se navikavaju na određena vjerovanja, na određene pojmove, na određene metode mišljenja, na određene načine zadovoljavanja određenih estetskih potreba. Ali ako razvitak proizvodnih snaga dovodi do imalo bitnijih pro-

[1] U prvom izdanju: »ne može se ograničiti samo na proučavanje ekonomske anatomije društva«. *Red.*

mjena u ekonomskoj strukturi društva, zbog toga i u uzajamnim odnosima među društvenim klasama, onda se mijenja i psihologija tih klasa, a s njom i »duh vremena« i »karakter naroda«. Ova promjena izražava se pri pojavi novih religijskih vjerovanja ili novih filozofskih pojmova, novih pravaca u umjetnosti ili novih estetskih potreba.

Po mišljenju Labriole treba također uzeti u obzir i to da u ideologijama često ima vrlo veliku ulogu *nadživljavanje* pojmova i pravaca koji su naslijeđeni od predaka i koji se održavaju samo po tradiciji. Osim toga u ideologijama očituje se također utjecaj prirode.

Umjetna sredina, kao što već znamo, izvanredno jako mijenja utjecaj prirode na društvenog čovjeka. Taj se utjecaj pretvara *od neposrednog u posredan*. Ali on ne prestaje postojati. U temperamentu svakog naroda zadržavaju se neke osobitosti koje su stvorene utjecajem prirodne sredine i koje se do izvjesne mjere modificiraju, ali koje prilagođavanje društvenoj sredini nikada sasvim ne uništava. Ove osobitosti narodnog temperamenta sačinjavaju ono što se naziva *rasom*. Rasa vrši nesumnjiv utjecaj na historiju nekih ideologija, na primjer umjetnosti. I ta okolnost još više otežava njeno i bez toga već teško naučno objašnjenje.

G. V. Plehanov: *»O materijalističkom shvaćanju historije«*, str. 21—23.

Kad ne može biti ni govora[1] o samostalnoj ideologiji koju izgrađuju same radničke mase u samom toku svoga pokreta, onda se pitanje postavlja *samo ovako:* buržoaska ili socija-

[1] To ne znači da radnici ne sudjeluju u tom izgrađivanju. Ali oni sudjeluju ne kao radnici, nego kao teoretičari socijalizma, kao Proudhoni i Weitlingi, sudjeluju, drugim riječima samo tada i utoliko ukoliko im u većoj ili manjoj mjeri polazi za rukom da ovladaju znanjem svog doba i da to znanje unapređuju. A da bi radnicima ovo češće polazilo za rukom, potrebno je brinuti se što je najviše moguće o povišenju nivoa svjesnosti radnika uopće, potrebno je da se radnici ne zatvaraju u umjetno sužene okvire »literature za radnike«, nego da se uče da sve više i više ovlađuju općom literaturom. Bilo bi čak tačnije reći umjesto »da se ne zatvaraju« — da ih ne zatvaraju, jer radnici sami čitaju i hoće da čitaju sve što se piše i za inteligenciju, i samo neki (loši) intelektualci misle da je »za radnike« dovoljno pričati o prilikama u tvornici i preživakati odavno poznate stvari.

listička ideologija. Sredine tu nema (jer čovječanstvo nije izgradilo nikakvu treću ideologiju, i uopće u društvu, koje razdiru klasne suprotnosti ne može biti nikad izvanklasne ili natklasne ideologije). Zato svako smanjivanje socijalističke ideologije, *svako* udaljavanje od nje znači samim tim jačanje buržoaske ideologije.

V. I. Lenjin: »*Što da se radi?*«, Izabrana djela, I, knj. 1, Kultura, 1948, str. 184—185.

Ljudi su uvijek bili i uvijek će biti glupe žrtve obmane i samoobmane u politici, dok god ne nauče da iza svake moralne, religiozne, političke, socijalne fraze, izjave, obećanja traže *interese* ovih ili onih klasa. Pristaše reforme i poboljšanja uvijek će vući za nos branioce staroga, dok ne shvate da se svaka stara institucija, ma koliko ona i izgledala apsurdna i trula, održava snagama ovih ili onih vladajućih klasa. A da se slomi otpor tih klasa, ima *samo jedno* sredstvo: naći u samom društvu koje nas okružuje, prosvijetliti i organizirati za borbu snage koje mogu — i po svom društvenom položaju *moraju* — postati snaga koja je kadra zbrisati staro i stvoriti novo.

V. I. Lenjin: »*Tri izvora i tri sastavna dijela marksizma*«. Izabrana djela, I, knj. 1, Kultura, 1948, str. 61.

Nitko ne može poreći da se *inteligencija kao poseban sloj* modernih kapitalističkih društava odlikuje, opće uzevši *baš individualizmom* i neposrednošću za disciplinu i organizaciju (vidi na primjer poznate članke Kautskog o inteligenciji); po tome se, između ostalog, razlikuje, i to u negativnom smislu, taj društveni sloj od proletarijata; u tome se sastoji jedno od objašnjenja intelektualske mlitavosti i nepostojanosti koju proletarijat tako često osjeća; i ta osobina inteligencije u nerazdvojnoj je vezi sa svakidašnjim uvjetima njena života, uvjetima njena rada koji se u mnogome i mnogome približavaju uvjetima *sitnoburžoaske egzistencije* (individualan rad ili rad u veoma malim kolektivima itd.). Naposljetku, nije slučajnost ni to što su baš pobornici formule druga Martova morali navoditi primjere profesora i gimnazijalaca. Nisu pobornici široke proleterske borbe istupili u diskusijama o § 1. protiv pobornika radikala zavjereničke organizacije, kao što

su mislili drugovi Martinov i Akselrod, nego su se prištaše *buržoaskointelektualnog individualizma* sukobile s pristašama *proleterske organizacije i discipline.*

V. I. Lenjin: »*Korak naprijed, dva koraka nazad*«. Izabrana djela, II, knj. 1, Kultura, 1948, str. 360.

Naprijed sam sugerirao da je, izgleda, pojam alijenacije došao u pitanje kada se čovjek identificirao s egzistiranjem koje mu je nametnuto i kad u njemu nalazi svoj vlastiti razvitak i zadovoljenje. Ovo identificiranje nije iluzija, već stvarnost. Pa, ipak, ta stvarnost konstituira jedan razvojni stupanj alijenacije. Alijenacija je postala potpuno objektivna; alijenirani subjekt je progutan putem svoje alijenirane egzistencije. Postoji samo jedna dimenzija i ona je svugdje i u svim formama. Ostvarenja progresa se opiru kako ideologijskoj optužbi tako i opravdanju; pred sudištem ovih ostvarenja »kriva svijest« o njihovoj racionalnosti postaje istinita svijest.

Apsorbiranje ideologije u realitet ipak ne označava »kraj ideologije«. Naprotiv, razvijeno industrijsko društvo je, u određenom smislu, *ideologičnije* nego njegov prethodnik. Ovo utoliko što je ideologija u samom procesu proizvodnje.[1] U provokativnoj formi ova postavka razotkriva političke aspekte dominirajuće tehnološke racionalnosti. Proizvodni aparat i dobra i usluge koje on proizvodi — »prodaje« ili nameće društveni sistem kao cjelinu. Sredstva masovne transportacije i komunikacije, robe za stanovanje, hranu i odijevanje, neodoljiva produkcija industrije razonode i informacija — donose propisane stavove i navike, izvjesne emocionalne i intelektualne reakcije koje povezuju, više ili manje ugodno, konzumatore s proizvođačima, a preko ovih s cjelinom. Proizvodi indoktriniraju i manipuliraju; oni proizvode krivu svijest koja je imuna spram svoje krivosti. Kad ovi beneficijalni proizvodi postaju pristupačni sve većem broju ljudi u sve više slojeva, tad indoktrinacija koju oni nose prestaje biti publicitet; ona postaje način života. To je dobar način života — mnogo bolji nego prije — i, kao takav, on se protivi kvalitativnoj promjeni. Tako nastaje model *jednodimenzionalne misli i ponašanja* u kome su odbijene, ili reducirane na određenja univerzuma

[1] Theodor W. Adorno, Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft; Frankfurt: Suhrkamp, 1955, str. 24 i dalje.

postojećeg, one ideje, aspiracije i objektivne mogućnosti koje, po svom sadržaju, transcendiraju postojeći svijet rasuđivanja i akcije. One su redefinirane racionalitetom danog sistema i njegova kvantitativnog rasta.

H. Marcuse: »*Čovjek jedne dimenzije*«, str. 29—30.

Još od kraja antike pa do naših dana[1] *društvene klase sačinjavaju infrastrukture pogleda na svet.*

Precizíraćemo, mada ćemo time istrčati ispred kasnijeg izlaganja ovoga poglavlja. To znači:

a) *da svaki put kada se radilo o tome da se nađe infrastruktura jedne filozofije, jedne književne ili umetničke struje, mi smo dospevali ne do jedne generacije, ili nacije, ili crkve, do jedne profesije ili bilokakve druge društvene grupe, već do jedne društvene klase i njenih relacija sa društvom;*

b) *da maksimum moguće svesti jedne društvene klase sačinjava jedan psihološki koherentan pogled na svet koji može da se izrazi na religioznom, književnom ili umetničkom planu.*[2]

Ovakva jedna konstatacija može besumnje da bude prosta koincidencija sve dok ne bude skoro opšte objašnjena i empirijski dokazana. Mi smo još daleko od toga. Primetićemo, međutim, da su klase jedine grupe čije su lestvice vrednosti *specifične zato što svaka od njih teži za drugačijim idealom* celokupne društvene *organizacije*, tako da čak i saradnje klasa mogu da budu samo provizorno i privremeno sredstvo u cilju postizanja bitno drugačijih ciljeva. Društvene klase mogu

[1] Mi u našoj hipotezi fiksiramo ovu granicu prosto zato što nikada nismo dovoljno proučili antiku da bismo znali da li je i u antičkim društvima situacija, sa ove točke gledišta, bila slična ili drukčija.

[2] Po sebi se razume da između klasa postoje još i prelazni fenomeni koji se takođe odražavaju na ideološkom planu. Vidi na primjer čuvene Lenjinove analize o radničkoj aristokratiji i njenim odnosima prema reformističkoj ideologiji. Ali, upravo kao što radnička aristokratija ne pretstavlja jednu klasu, isto tako ni reformizam, ma koliko on bio važan kao ideološki fenomen, ne pretstavlja jedan *pogled na svet*. Postoji isto tako i reformistička politika i sociologija, ali ne i reformistička etika, estetika i epistemologija.

privremeno da se slažu na planu političkog života, da bi na primer savladale zajedničkog neprijatelja, a međutim svaka od njih teži za drugim idealom čoveka i društvene organizacije.

Dodaćemo još, u svojstvu *hipoteze*, da bi se možda mogla ustanoviti razlika između *ideologije* i *pogleda na svet* upravo po *parcijalnom* i, samim tim, izobličujućem karakteru prvih, i *celovitom* karakteru drugih; ovo bi dozvolilo da se, bar u društvu srednjeg veka i u modernom društvu, *pogled na svet*, veže za *društvene klase* ukoliko one još imaju ideal koji se odnosi na celinu ljudske zajednice, a *ideologija — za sve ostale društvene grupe* i društvene klase *u opadanju* kada one, bez mnogo vere i poverenja, samo brane stečene privilegije i pozicije. [....]

L. Goldmann: »*Humanističke nauke i filozofija*«, Beograd 1960, str. 75—76. Preveo *M Vidaković*.

UTOPIJA I UTOPIZAM

Item, humanizam je odrastao u utopiji, i filozofija je s pravom spekulativna, budući da svjedočanstva, čini, problemi, postulati još-ne-bitka sačinjavaju njeno, nigdje samo empirijsko, centralno područje rada.

Potrebno je, međutim, da upravo više uobičajeni snovi budu licem okrenuti prema naprijed. Nacrti ovih snova napustili su obično wishful thinking, i najčešće nemaju ništa zajedničko s njim. *Ipak valja razlikovati utopističko i utopijsko: prvo se samo neposredno apstraktno upušta u prilike da bi ih popravilo naprosto iz glave: drugo svakako uzima u račun i same prilike izvana.* Pri tome se, dakako, i samo utopističko kao apstraktno koje zahvaća iznad zbilje ne treba smatrati pred nečim naprosto empirističkim koje samo na drugi način apstraktno zahvaća ispod zbilje. Kritika utopijskoga može uslijediti samo sa adekvatnog stajališta koje prelijetanje ne mjeri, a još manje nadomješta fakticističkim gmizanjem. »Nešto je utopija« — to je izraz omalovažavanja u ustima poslovnih ljudi, koji sebe smatraju naročito pametnim. Ovo omalovažavanje svega i svačega ionako je postalo provincijsko, ili fraza garnirana sa strahom od budućnosti kao takve. Ipak, i upravo stoga, moramo najtemeljitije razlikovati apstraktne

utopije od onih koje postaju konkretne. Naročito su socijalne utopije mogle biti apstraktne, jer njihovo projektiranje nije bilo posredovano postojećom tendencijom i mogućnošću, i one ne samo da su mogle nego su i morale biti apstraktne, ukoliko su — upravo zbog postojećih tendencija i dospijeća — došle prerano. Stoga su utopisti gradili bolji novi svijet često isuviše neposredovano iz svog srca i glave ili kako kaže Engels: »Oni su bili ograničeni na to da za temelje svoje novogradnje apeliraju na um, jer nisu mogli apelirati na tadašnju povijest«. To vrijedi i za nipošto tako izmišljene planove Owena i Fouriera (federalistički orijentiranih), i Saint-Simona (centralistički orijentiranog); to još više vrijedi za odista »svijetu posve tuđ« humanizam u većini društvenih utopija. U svakom slučaju, ukoliko utopijski humanizam nema ništa zajedničkog s postojećim svijetom, tada se može reći: utoliko gore za ovo još postojeće, ukoliko nepokolebljivije i plodonosnije mišljenje smjera na ono pravo. Stoga i Engels (neovisno o kasnijim reformatorima koji su humanizam ponajmanje uzimali ozbiljno) jednom prilikom primjećuje za Owena, Fouriera i Saint-Simona: »Mi se radujemo genijalnim začecima i mislima koje se odasvud pojavljuju ispod fantastične ljuske«. I to je jednako u Fourierovoj »kritici postojećih prilika« kao i Saint-Simonovoj »generalnoj širini pogleda, pomoću kojeg su kod njega u klici sadržane gotovo sve misli kasnijih socijalista koje nisu strogo ekonomske«. Pri čemu još treba podsjetiti — da se ne bi pretjeralo u neporecivoj apstraktnosti društvenog utopizma — na jasni društveni vozni red svih tih planova za poboljšanje svijeta. Uprkos snovima i nadmašivanjima što isuviše prekoračuju svoje vrijeme, te su utopije ipak nijansirane svojim vremenom, i to upravo zato što su s njim u svakom slučaju negativno povezane. One, naime, nisu veličale i opravdavale vladajuću klasu svojega društva poput ideologije, nego su — dijelom kao unaprijed poslani stanoređe, a dijelom kao aktivirajući arhitekti za *homo homini homo* — željele da se pobrinu za budući dom nove klase u rađanju.

E. Bloch: »*Tübingenski uvod u filozofiju*«, Beograd 1966, str. 115—116. Preveo *D. Rodin.*

Valja naglasiti da se pitanje o smislu čovjekova života koje nas u stopu prati svakodnevno poput vlastite sjene, i misli

i živi i postavlja i potvrđuje kao eminentno utopijsko otvaranje ljudskog bića za vlastito bitno samorazumijevanje u svijetu dokraja dotjerane nedostatnosti ili posvemašnjeg iščezavanja čak i osnovnih pretpostavki za ljudski dostojan život. Stoga bih se čak usudio — govoreći o svijesti naše povijesne suvremenosti, kada ona ustraje bar na ovoj najneposrednjoj upitnosti — nazvati je *utopijskom sviješću* utoliko što ona izvire, izrasta, oblikuje se i nameće iz same srži suvremene zbilje koja stremi epohalnom prevratu u samom bitku postojećeg svijeta. Postaje sve jasnijim i očevidnijim, ne kažem intimnijim, ono što se tokom dosadašnje, naročito novije historije više ili manje naslućivalo i vrlo različito artikuliralo, imenovalo i osmišljavalo, kako utopijsko kao bitna otvorenost budućem jest princip, kriterij i mjera postojeće zbilje, jer joj se ono kao mogućnost zbiva u njezinu vlastitom temelju....

Jedan od bitnih nesporazuma oko pojma utopije — a taj je nesporazum ne samo čisto teorijskog nego duboko povijesno-praktičkoga karaktera — leži svakako u tome što se iz raznih razloga ne respektira razlika između *utopijskog i utopističkog*, ona razlika koja već metodički otvara ili zatvara pristup samom postavljanju pitanja o pravom, dubljem ili mogućem smislu i značenju onoga što nazivamo utopijom. Ovo svjesno ili nesvjesno (u svakom slučaju: zapravo tipično ideološko!) »prekrivanje« razlike između utopijskog i utopističkog ima svoj korijen s jedne strane u samom »bitku« postojećeg svijeta i njegove historije, ukoliko je naime taj bitak metafizike polazna i završna točka kako realiteta, tako i mogućnosti svega što jest, pa po njemu drugačije ni ne može biti, što znači da se s tog stanovišta ovo »drugačije« može i misliti i pojaviti i nametnuti samo u obliku pukog utopizma.

To tobože »kritičko« insistiranje na »prekvalificiranju« utopije u puki utopizam, utopijskog u utopističko, čime je već unaprijed izbjegnuta bilo kakva mogućnost i samog problematiziranja pojma utopije, polazi već (a nije joj tek konsekvencija) od teze o bitnoj nepripadnosti ili neprimjerenosti utopijskog postojećem svijetu u cjelini. Obično se misli da je time mnogo rečeno, a ne vidi se pri tom da se to isto može iskazati i sa stanovišta utopije, i da je to upravo polazna točka utopije i ishodište utopijskog mišljenja. Sama stvar, među-

tim, dobiva svoju pravu artikulaciju i značenje tek onda kad se uvidi kako kritičari utopijskog upravo *postojeći svijet* uzimaju kao *princip* svoje kritike kao jedini kriterij za moguće razmatranja smisla što ga pojam utopije sa sobom donosi u u sebi sadrži. A tu smo već — filozofski gledano — posve u metafizičkim vodama u kojima se čitav problem razvodnjuje naravno, za volju postojećeg (svijeta ili zbilje). Jer, umjesto da se u jednoj temeljitoj analizi dopre do spoznaje, kako i zašto je sama bit postojećega (građanskog, suvremenog) svijeta izvanpovijesna i antipovijesna (Hegel), i da upravo istrajanje u njemu vodi u nihilizam, nihilizmom se naprotiv proglašava utopijsko stanovište, kao i svaki misaoni i djelatni, dakle praktičko-povijesni napor da se prodre iz ovog nihilističkog zatvorenog kruga postojećeg besmisla i bezumlja. I da stvar bude »filozofski kompletna«, u prilog takvoj tezi izvlači se čitav stari metafizički kategorijalni aparat (počevši s Platonovom Idejom pa nadalje), kako bi se u krajnoj liniji »dokazalo« samo jedno: Da jest tako kako jest, da je svagda tako bitno bilo i da nikako drugačije biti ne može!

Najparadoksalnije je pri tom, a tu leži neprekoračiva granica za svaku metafiziku ili ontologiju, da se kriterij za ono što bi moglo ili trebalo da bude nalazi u onome što već jest, pa takva teorijska ili misaona akrobatika uvijek iznova noles-volens završava u svojevrsnoj apologiji postojećega. Stoga su i takvi misaoni bastardi poput »postojeće ili faktičke mogućnosti« najočitija contradictio in adiecto čak i za jedan formalno logički način mišljenja, budući da ta faktičnost sadrži u sebi i nameće samo *jednu jedinu* mogućnost: mogućnost već postojećega ili onoga što naprosto jest (= građanskog svijeta), a jedina mogućnost nije naravno nikakva mogućnost. Postojeće kao takvo ili faktičko s jedne strane i ono moguće kao per definitionem *drugačije* moguće s druge strane, postavljeni u ovu svoju apstraktnu suprotnost uzajamno se unutrašnje isključuju te se kao takvi ni ne daju drugačije misliti i odrediti — hegelovski rečeno — kao puke razumske predstave. Ta suvremena — ne samo misaona nego i egzistencijalna — netrpeljivost spram utopijskog indikator je ne samo nemoći metafizičkog mišljenja da pojmi svoju vlastitu mogućnost i utemeljenost u drugome nego što ono samo jest, jer bi to za nj bio prevelik »skok« i njemu neprimjerena misao avanture,

nego je to isto tako znak odluke na izdržavanje građanske egzistencije pod svaku cijenu spram mogućeg novog oblika ljudskog opstanka koji se nazire s onu stranu bitne povijesno-smislene dotrajalosti postojećega.

M. Kangrga: »*Čovjek i svijet*«, Zagreb 1975, str. 113—115.

NACIONALNO PITANJE

»Narod koji ugnjetava druge narode ne može biti slobodan« — tako su govorili najveći predstavnici dosljedne demokracije 19. stoljeća Marx i Engels, koji su postali učitelji revolucionarnog proletarijata. I mi, velikoruski radnici, ispunjeni osjećanjem nacionalnog ponosa, hoćemo po svaku cijenu slobodnu i nezavisnu, samostalnu, demokratsku, republikansku, ponosnu Velikorusiju, koja svoje odnose prema susjedima gradi na čovječanskom principu jednakosti, a ne na feudalnom principu privilegija koji ponižava veliku naciju.

V. I. Lenjin: »*O nacionalnom ponosu Velikorusa*«. Izabrana djela, I, knj. 2, str. 302.

Može li biti slobodan narod koji ugnjetava druge narode? Ne. Interesi slobode velikoruskog stanovništva[1] zahtijevaju borbu protiv takvog ugnjetavanja. Duga historija, vjekovna historija gušenja pokreta ugnjetenih naroda, sistematska propaganda tog gušenja od strane »viših« klasa stvorili su ogromne prepreke stvari slobode samog velikoruskog naroda u njegovim predrasudama itd.

Velikoruski crnostotinaši svjesno podržavaju te predrasude i raspiruju ih. Velikoruska buržoazija miri se s njima ili im se prilagođava. Velikoruski proletarijat ne može ostvariti *svoje* ciljeve, ne može prokrčiti sebi put s slobodi bez sistematske borbe protiv tih predrasuda.

V. I. Lenjin: »*O pravu nacija na samoodređenje*«. Izabrana djela, I, knj. 2, str. 248.

---

[1] Nekom L. VI. iz Pariza ta riječ izgleda nemarksistička. Taj L. VI. je smiješno »superklug« (u ironičnom prijevodu na ruski: »prepametan«). Prepametni L. VI. sprema se, očigledno, da napiše raspravu o izbacivanju iz našeg minimalnog programa (sa stanovišta klasne borbe!) riječi »stanovništvo«, »narod« itd.

Takvo stanje stvari postavlja pred proletarijat Rusije dvojak ili, tačnije, dvostran zadatak: borbu protiv svakog nacionalizma i u prvom redu protiv velikoruskog nacionalizma; priznavanje ne samo potpune ravnopravnosti svih nacija uopće nego i ravnopravnosti u pogledu državne izgradnje, tj. prava nacija na samoodređenje, na otcjepljenje — a, u isto vrijeme, i baš u interesu uspješne borbe protiv svakog nacionalizma svih nacija, obranu jedinstvene proleterske borbe i proleterskih organizacija, obranu njihova najtješnjeg stapanja u internacionalnu zajednicu usprkos buržoaskim tendencijama k nacionalnoj izdvojenosti.

V. I. Lenjin: »*O pravu nacija na samoodređenje*«, str. 283.

Današnja narodnooslobodilačka borba i nacionalno pitanje u Jugoslaviji nerazdvojno su vezani. Naša narodnooslobodilačka borba ne bi bila tako uporna i tako uspješna kad narodi Jugoslavije ne bi u njoj vidjeli osim pobjede nad fašizmom i pobjedu nad onim što je bilo za prošlih režima, pobjedu nad onim koji su ugnjetavali i teže k daljnjem ugnjetavanju naroda Jugoslavije. Riječ *narodnooslobodilačka borba* bila bi samo fraza, pa čak i prijevara kad ona ne bi osim opće jugoslavenskog smisla imala i nacionalni smisao za svaki narod napose, tj. kad ona ne bi osim oslobođenja Jugoslavije značila u isto vrijeme i oslobođenje Hrvata, Slovenaca, Srba, Makedonaca, Arnauta, muslimana itd., kad narodnooslobodilačka borba ne bi imala taj sadržaj da zaista nosi slobodu, ravnopravnost i bratstvo svim narodima Jugoslavije. U tome i jest suština narodnooslobodilačke borbe.

J. B. Tito: »*Nacionalno pitanje u Jugoslaviji*«. »Borba za oslobođenje Jugoslavije«, II izd., str. 127.

Osnovno obilježje marksističkog shvaćanja nacije i nacionalnog pitanja, ono čime se to shvaćanje iz osnova razlikuje od prijašnjih shvaćanja, jest njegov historizam, tj. promatranje pojave u njenom historijskom razvitku. Ukratko, marksističko prilaženje problemu nacije je dijalektičko.

Vidjeli smo da gotovo sve prijašnje teorije promatraju naciju kao nešto stalno, trajno, da ne kažem vječito. Čak je i za Otta Bauera nacija nešto što postoji otkako postoji ljudski rod, i što se tek kasnije, zahvaljujući daljem ekonomskom

razvitku, rastvara da bi se u doba kapitalizma, putem ekonomske koncentracije, putem integracije ponovno uspostavilo na višem stupnju.

Marksizam, naprotiv, naciju promatra kao formu ljudske zajednice koja je vezana na određeni historijski period. Marksizam odbacuje misao o postojanju nekih pranacija i smatra da je nastajanje nacija vezano za nastajanje kapitalističkog društvenog poretka. Prije toga ne postoje nacije, već postoje druge relativno stabilne zajednice. U svom djelu »Porijeklo porodice« Engels prikazuje razvitak od prvobitne horde do plemena koje je sastavljeno od gensova, rodova. On ukazuje na to da je raspadanje prvobitne zajednice imalo za posljedicu udruživanje ljudi po drugim kriterijima, a ne po kriteriju krvnog srodstva koji je bio odlučujući u prvobitnoj zajednici.

B. Ziherl: »*Dijalektički i historijski materijalizam*«, Rad, 1952, str. 494—495.

Prema tome, još prije kapitalizma, zahvaljujući određenim, prije svega političkim, državnim tvorevinama, stvaraju se narodi mišljenjem, isprepletanjem, cijepanjem itd. Tako nastaje narod kao nacija u mogućnosti. Već samo jezična srodnost bila je veoma važan materijal za naciju. Život u razmjerno postojanim političkim tvorevinama veoma je pogodovao jačanju jedinstvenosti naroda, dok je mijenjanje političkih granica često puta utjecalo u suprotnom pravcu ... Rekli smo da je narod nacija u mogućnosti. Kad se ova mogućnost počinje pretvarati u stvarnost? Ona počinje da se pretvara u stvarnost onda kad na historijsku pozornicu počinje da stupa kapitalizam, tj. ona društvenoekonomska formacija u kojoj se povezuju ogromne mase proizvođača, koja iziskuje saobraćaj između njih, svakodnevno općenje i traži da se sredstva općenja fiksiraju. Težnju za zajedničkim sredstvima općenja sada ne izražava više samo jedan uski, vladajući krug, već ta težnja postaje opća, jer je svatko uvučen u vrtlog kapitalističkog tržišta ... Kapitalizam je društveni poredak koji mijenja sve odnose među ljudima. S njegovim razvitkom čitavo se društvo sve više pretvara u robne proizvođače; svatko postaje vlasnik određene robe pa makar ta roba bila samo radna snaga čovjeka. Čovjek je u kapitalističkom društvu prisiljen da izlazi na tržište. To važi čak i za one čija je privreda bila

pretežno naturalna, tj. za seljake. Već apsolutna monarhija postepeno ukida feudalnu jurisdikciju nad kmetovima, pretvara dadžbine u novčani, državni porez. Sve to tjera seljaka da se uključi u robnu privredu. Makar netko mogao sve svoje potrebe da podmiri u svom naturalnom gazdinstvu, on ipak mora doći do novca kako bi, ako ništa drugo, platio porez. A to znači da mora uspostavljati vezu s tržištem, orijentirati se prema položaju na njemu, postati sve više oruđe u njegovim rukama.

Susrećući se na tržištu, ljudi se ne mogu sporazumijevati samo znacima. Tu su u pitanju veoma komplicirane radnje: preuzimaju se obveze, pišu i potpisuju se trgovinski ugovori, čovjek lako može da bude obmanut, nadmudren od svog partnera u poslu. Uvučeni u ovakav proces ljudi moraju govoriti jezikom koji će na danom ekonomskom području biti razumljiv svima, a ne samo pripadnicima određene općine, određenog kotara, ili pak jednog povlašćenog sloja, staleža, klase.

Težnja za učvršćivanjem jezika u književnosti postojala je i prije, ali to je bila samo težnja viših slojeva. Sada, međutim, postaje težnja širokih masa. Onaj koji na tržištu nije sposoban da se sporazumije propada. U nacionalno mješovitim krajevima uvijek trpe štetu oni koji ulaze u privredne odnose s razvijenijim tuđim elementima, a ne mogu se s njima sporazumijeti, jer govore na različitim jezicima. Otuda težnja da se spoje nacionalni homogeni teritoriji, da se stvore nacionalna tržišta; mada se ona ostvaruju pod rukovodstvom buržoazije, to ipak nije samo težnja buržoazije već i težnja širokih masa.

Da bi se nacija kao mogućnost pretvorila u stvarnu naciju potrebno je postići određeni stupanj ekonomskog razvitka, ekonomsku povezanost teritorije naroda. A to je moguće tek u doba rađanja i razvijanja buržoaskog društvenog poretka...

Kada govorimo o ekonomskoj povezanosti kao jednom od bitnih obilježja nacije, mi, dakle, ne mislimo samo na tehničko-ekonomsku povezanost raznih područja nacionalnog teritorija, nego na svestranu ekonomsku povezanosti stanovništva danog teritorija, na učešće širokih masa u privrednom i kulturnom životu zemlje, na učešće pripadnika kapitalističke klase, koja čini manji dio nacije, na masu radnika koji pro-

daju svoju radnu snagu, bezbrojne sitne proizvođače u gradu i na selu...

Jasno je da se historijski razvitak na istom teritoriju i istoj društveno-historijskoj situaciji, mora odraziti istovremeno na vladajućim i na potlačenim klasama, dakle u psihičkoj konstituciji nacije... Ako kažemo da postoji zajednička psihička konstitucija nacije, onda time nije rečeno, da klasni moment nema nikakvu ulogu. Naprotiv, pečat psihičkoj fizionomiji nacije davale su uvijek klase koje su imale u svojim rukama njenu sudbinu. Izučavanjem fizionomije tih klasa, mi ćemo moći mnogošta da shvatimo i u pogledu tzv. nacionalnog karaktera.

Na psihičku konstituciju nacije utječe vjekovna historija; način na koji je jedan narod doživio prijelaz od robovlasničkog u feudalno društvo i provodio svoju buržoaskodemokratsku revoluciju, razvitak u doba kapitalizma, sve je to kod raznih nacija različito i ne može a da ne ostavi trag u karakteru nacija. Štaviše, u tom pocesu nacionalni karakter se upravo i formira... Različitost razvojnih putova u raznim zemljama i kod raznih naroda morala je, prema tome, stvoriti različite psihičke konstitucije i ta se različitost konstitucije morala odraziti u razlčtim formama kulturnog stvaranja. Ne može se poricati postojanje nacionalnih kultura. To bi bilo naprosto glupo, jer takve kulture postoje. Već samo jedinstvo jezika u svakoj naciji daje čitavom kulturnom stvaralaštvu nacionalnu formu. Kao materijalisti ne možemo negirati ni to da zajednička sudbina kroz vjekove utječe na različite klase, dajući im zajedničku psihičku konstituciju koja se odražava u kulturi. Ne smije se nacionalna forma miješati s klasnim sadržajem kulture... Kada bismo tvrdili da ne postoji nacionalna kultura, već samo klasa, onda bismo prešli na pozicije nacionalnog nihilizma koji je i teoretski nepravilan i praktički štetan.

B. Ziherl: »*Dijalektički i historijski materijalizam*«, str. 498—505.

MORAL

Govori se o idejama koje revolucioniraju čitavo društvo; time se samo iskazuje činjenica da su se u okviru staroga

društva izgradili elementi novoga društva, da raspadanjem starih životnih odnosa ide u korak i raspadanje starih ideja.

Kad je stari svijet propadao, kršćanska je religija pobijedila stare religije. Kad su u 18. stoljeću kršćanske ideje podlegle idejama prosviježenosti, vodilo je feudalno društvo svoju smrtnu borbu protiv tada revolucionarne buržoazije. Ideje slobode savjesti i religije bile su samo izraz vladavine slobodne konkurencije na polju znanja.

Ali kazat će netko, vjerske, moderne, filozofske, političke, pravne ideje itd. zaista su se modificirale u historijskom razvoju. Ali su se religije, moral, filozofija, politika i pravo uvijek održali u tome mijenjanju.

Uz to ima vječnih istina, kao sloboda, pravednost itd., koje su zajedničke svim društvenim ustrojstvima. A komunizam ukida vječne istine, ukida religiju, ukida moral umjesto da im da nov oblik, on dakle protivrječi cjelokupnom dosadašnjem historijskom razvoju.

Na što se svodi ova optužba? Historija cijelog dosadašnjeg društva kretala se u klasnim suprotnostima koje su u različitim epohama imale različite oblike.

Ali ma kakav oblik da su klasne suprotnosti uzimale, eksploatacija jednog dijela društva od strane drugog dijela predstavlja činjenicu zajedničku svima proteklim stoljećima. Zato nije čudo što se društvena svijest svih stoljeća, usprkos svoj mnogostrukosti i raznolikosti, kreće u izvjesnim zajedničkim oblicima, oblicima svijesti koji se potpuno gube tek s potpunim iščezavanjem klasne suprotnosti.

Komunistička revolucija jest najradikalnije kidanje s tradicionalnim odnosima vlasništva, pa nije čudo što se u njenom razvitku najradikalnije kida s tradicionalnim idejama.

K. Marx, F. Engels: »*Manifest komunističke partije*«, str. 31—32.

I kad vidimo sada kako tri klase modernog društva, feudalna aristrokracija, buržoazija i proletarijat imaju svaka poseban moral, možemo zaključiti da ljudi svjesno ili nesvjesno, svoje moralne poglede crpe u posljednjoj instanciji iz praktičnih odnosa na kojima je zasnovan njihov klasni položaj, iz ekonomskih odnosa u kojima proizvode i razmjenjuju.

F. Engels: »*Anti-Dühring*«, str. 111.

Mi naprotiv tvrdimo da su dosadašnje moralne teorije u posljednjoj istanciji proizvod ekonomskog položaja društva u danom vremenu. A kako se do danas društvo kretalo u klasnim suprotnostima, to je i moral; on je ili opravdavao vlast i interese vladajuće klase, ili je, čim bi podložna klasa postala dovoljno snažna, predstavljao pobunu protiv te vlasti i buduće interese potlačenih. Da je tom prilikom, uopće uzevši, napredovao i moral kao i sve druge grane ljudskog spoznanja, o tome nema sumnje. Ali još se nismo uzdigli iznad klasnog morala. Stvarno čovječanski moral koji stoji iznad klasnih suprotnosti i iznad uspomena na njih bit će moguć tek na onom društvenom stupnju, kad klasna suprotnost bude ne samo svladana, nego i zaboravljena u praktičnom životu.

F. Engels: *»Anti-Dühring«*, str. 112—113.

Zadržat ću se ovdje prije svega na pitanju komunističkog morala.

Vi treba da odgajate od sebe komuniste. Zadatak je Saveza omladine da svoj praktični rad postavi tako da omladina, učeći se, organizirajući se, ujedinjujući se i boreći se odgaja sebe i sve one koji u njoj vide vođu, da odgaja komuniste. Čitavo odgajanje, obrazovanje i učenje suvremene omladine treba da kod nje razvija komunistički moral.

A postoji li komunistički moral. Postoji li komunistička etika? Razumije se, postoji. Često stvar predstavljaju tako kao da mi nemamo svog morala, i vrlo često nas buržoazija optužuje da mi, komunisti, odbacujemo svaki moral. To je metoda brkanja pojmova, bacanje prašine u oči radnicima i seljacima.

U kom smislu mi odbacujemo moral, odbacujemo etiku?

U onom smislu u kome ga je propovijedala buržoazija koja je taj moral izvodila iz božjih zapovijesti. Što se toga tiče, mi, naravno, kažemo da u boga ne vjerujemo i vrlo dobro znamo da je u ime boga govorilo svećenstvo, da su govorili veleposjednici, da je govorila buržoazija radi ostvarivanja svojih eksploatatorskih interesa. Ili, ako se taj moral nije izvodio iz moralnih zapovijesti, iz božjih zapovijesti, onda se izvodio iz idealističkih ili poluidealističkih fraza koje su se

tako isto uvijek svodile na nešto što je vrlo nalik na božje zapovijesti.

Svaki moral koji je uzet iz izvančovječanskog, izvanklasnog pojma — odbacujemo. Mi kažemo da je to prijevara, da je to obmana i zaglupljivanje radnika i seljaka u interesu veleposjednika i kapitalista.

Mi kažemo da je naš moral potpuno podređen interesima klasne borbe proletarijata. Naš moral proizlazi iz interesa klasne borbe proletarijata.

V. I. Lenjin: »*Zadaci omladinskih saveza*« (iz govora održanog 1920). Izabrana djela, II, knj. 2, str. 355—356.

Čovjek se kroz beskonačni niz relativnih istina probija k apsolutnom znanju o biću, o objektivnom vanjskom svijetu i njegovim unutrašnjim zakonistostima, k apsolutnoj istini, koju nikad u svoj njenoj cjelini neće postići. Isto tako svaka relativna, historijski uvjetovana moralna teorija pridonosi izgrađivanju općečovječanskog morala budućnosti, koji opet neće predstavljati nešto završeno, jednom zauvijek dano u smislu »apsolutne konačnosti«, nego će se dalje razvijati i usavršavati sve dok bude ljudskog roda. U svakoj relativnoj moralnoj teoriji jest, prema tome, elemenat, i to sve veći elemenat općečovječanskog, a u *tom smislu* i apsolutnoga. Iz svega što smo rekli jesno proizlazi da najviše elemenata apsolutnoga, općečovječanskoga sadrži u sebi moral proletarijata, komunistički moral.

B. Ziherl: »*Prilog o komunističkom moralu*«, Komunist 6/1949, str. 85.

Ako čovjek doista postoji kao *cjelovit čovjek*, onda to duguje isključivo prirodi svoje svijesti i svog etosa. U svijesti gleda se univerzalnost njegova bića: on može pomišljati opstojnost svake stvari i svakog bića prema *njihovoj* vlastitoj mjeri. U etosu gleda se prisutnost čovjeka i prisustvovanje svakome biću prema *njegovoj* vlastitoj mjeri, prema mjeri čovjeka kao takvog, u nastojanju i mogućnostima.

Sa sviješću čovjeka je podjednako dalek i bliz svim stvarima: vrlina svijesti za sebe jest ravnodušnost ili objektivnost. S etosom čovjek je beskonačno prisutan drugom čovjeku, a

tada i samome sebi: vrlina etosa je subjektivnost, zainteresiranost, odsustvo ravnodušnosti. Istina je da svijest krči put ljudskom zanosu, kao i to da dobiva na oštrini i dubini kad se povremeno odvraća od čovjeka. Iako je tada etos izložen patnji, pa čak i opasnosti da iščezne kad smo čovjeku okrenuli leđa, njemu odmaknuta ili distancirana svijest može pribaviti veću sigurnost i katkad plemenitost u odnosu prema drugom čovjeku.

Svijest se obogaćuje na granicama nepoznatog, a etos na granicama poznatog. Svijest se kreće u prostoru koji pripada podjednako nama kao i drugim bićima, potonjima čak i više, u kozmosu; etos se pokreće u prostoru koji pripada samo nama, iako može izgledati da ne postoji nigdje, u-topos. Svijest se iscrpljuje u opstojnome, a etos u mogućem. Stoga je magma etosa simpatija, prisutnost koja je uvijek i prisustvovanje, doživljaj koji je uvijek i mišljenje, vizija koja je uvijek i akcija. U etosu se tope granice između mene i tebe, između vas i nas. Čovjek ne samo da je stvoren *po mjeri* svakog čovjeka, već je pozvan da bude *mjera za* drugog čovjeka. On ne može izbjeći da bude *svjedok* bilo koje ljudske egzistencije, a ni umaknuti obavezi da bude njezin *uzor*. Etos poznaje samo uzorne svjedoke i osvjedočene uzore.

Sve što postoji ima svoje osebujne zakone kretanja: etos se kreće po zakonu *simpatičke ekspanzije*, po zakonu neobuzdanog širenja ljudske prisutnosti od bliskih prema najudaljenijim ljudima, prekoračujući sve naslijeđene i nametnute granice i ograničenja: porodične, plemenske, narodne, rasne. Etos ne priznaje zatvorene horizonte i voli se mjeriti azurom.

Spomenimo još jednu razliku po kojoj se etos razlikuje od objektivne svijesti ili razuma. Sve svoje sposobnosti može čovjek prilagođavati, pomjerati, raspoređivati ili dijeliti, a da ih time ne stavi u pitanje. Naprotiv, on ih tako redovito još više razvija, jer razum će za njih u svakom času naći »pravu mjeru«. Etičnost je u tom pogledu sasvim ne-razumna i svaki takav postupak svaća napadom na vlastitu prirodu; ona kuca po zakonu ljudskog srca: sve ili ništa.

Ma koliko etos ili simpatička ekspanzija težili univerzalnom obuhvatu zbilje, u životu oni se na svakom koraku sukobljavaju s granicama ljudskog opstanka, s onim što ga poriče: univerzalnost svijesti ne oslobađa čovjeka raznih ogra-

ničenosti, obmana i laži; univerzalnost etosa ne daje mu moć da svagdje prevlada bijedu, predrasude, izopačenost i nečovječnost. A čovjek, kao biće prakse, ne može postojati, a da ne bude u neprekidnom sukobu s tim zaprekama, osobnim i društvenim, vanjskim i unutarnjim. I tako je stalno sam u u sebi izložen nepodudarnosti etosa-čežnje i etosa-ostvarenja, idealnog i realnog ljudskog bića, onoga što jest i onoga što želi postati, jer etos živi više u mogućem nego u danome. Stoga je etička svijest nužno i neizbježno — *nesretna svijest.*

Revolucionar neće bježati od ove nesretne svijesti, koja razdire do ponora njegovu nutrinu: on će uvijek prezirati put mistike, koji je žrtvovao realnost i realne ljude za idealno biće i naslađuje se blaženstvom razriješenih suprotnosti! Njegova vizija zamišljene, vizionarske, kontemplativne slike svijeta neće podgristi snagu njegove uključenosti u tokove svakidašnjeg života, neće ga udaljiti od patnji i stremljenja običnog čovjeka. Uhvativši se jednom u koštac sa životom on neće paziti na čistoću svoje haljine! On neće napustiti svoje uvjerenje, da biti svjedok i uzor drugim ljudima, a ne dijeliti neposredno sve nedaće njihova života, znači najveću prevaru i zloupotrebu etosa! Ako je vjernost etičkoj viziji i njena nepodudarnost sa zbiljskim životom odista izvor nesretne svijesti, onda je revolucionar čovjek koji tu intimnu nesreću neće ublažiti već će je zaoštravati u sebi: on neće dozvoliti da se idealu podižu zasebni hramovi na uzvišenim mjestima, niti da se degradiranom čovjeku spriječi pristup u bilo koje svetilište gdje je riječ o čovjeku.

Kao što se etički patos mistike smiruje u viziji, tako etički patos revolucionara sav izgara u *akciji:* samo akcija je na razini prave ljudske strasti, istinske ljubavi i mržnje, jer se samo pomoću nje suprotnost čovječno-nečovječno razrješava u zbiljskom sukobu čovjeka protiv čovjeka-nečovjeka — za čovjeka. U akciji je čovjek najbliži čovjeku, on postaje potreba koja se »konzumira«, kao svaka potreba, nasiljem i prisvajanjem, poricanjem i izjednačenjem.

Međutim, ako je akcija jedini *zbiljski posrednik* između života jednog i drugog čovjeka, ako ona istovremeno poriče i potvrđuje, ako je negacija i afirmacija određenog ljudskog odnosa, nije li ona također podložna svim onim ograničenostima kojima i ljudska opstojnost, i neće li je ova, konačno,

sasvim sebi podrediti i zarobiti? Neće li ona postati neminovno žrtva grupnih predrasuda, suženog kruga interesa, makijavelizma akcijskih sredstava, ciljeva koji leže u organizaciji, a ne ciljeva kojima organizacija tek služi? Usmjerena na neposredne ciljeve, ne postavlja li akcija granice etičkom htijenju, i ne dolazi li čovjek u akciji često i neminovno *u raskorak* sa svojim htijenjem i idealom? Potvrdan odgovor na ovo pitanje mnogi smatraju i dovoljnim razlogom da se akcija osudi: da, dolazi, i dolazi tim češće do raskoraka što više zaboravljamo na svoje početne pobude ili na konačni cilj! Dakle, ova nas protivurječnost ne plaši jer ona postaje pogubna za etiku revolucionara tek u onom času kad je predaje zaboravu.

Zbilja nas može iznevjeriti. Tako je Vladimir Iljič shvatio da revolucionarni proletarijat, kao sila nove emancipacije čovječanstva, mora izgrađivati jednakost među ljudima u upravljanju državom počevši od njihove neposredne volje — od radničkih savjeta, i time prirodno rušiti otuđenu društvenu vlast u obliku države. Pa, ipak, suviše tanak sloj proletarijata u revolucionarnoj Rusiji prisilio ga je da od ove čovječne i etičke ideje odstupi i osloni se na instrument ljudskog tlačenja, na državu; doduše, pod kontrolom revolucionarnog proletarijata, ali ipak na državu. Da je ovakvo sredstvo moglo dovesti do izopačenja duha socijalističke revolucije, danas nije potrebno upozoravati. Da li je Lenjin zbog toga izdao cilj ili smisao socijalističke revolucije? Da li je trebao u onom času odreći se organizarane sile u obliku države? Da li je jedan etički zahtjev trebao odnijeti prevagu nad političko-realnim mogućnostima socijalističke revolucije u danom času, s ograničenjem i negativnim momentom koji je tada u sebi nosila? Dakako, da revolucionar *ne smije nikada odstupiti od djela revolucije,* a to znači da treba vjerovati u beskrajne putove povijesnihi ljudskih mogućnosti da se do njega vine, pa čak i kroz najneobičnije zaokrete. Pod jednim uvjetom: da ne izgubi nikada s očiju osnovni cilj — oslobođenje čovjeka.

Nema sumnje, da se Vladimir Iljič našao u teškoj etičkoj i političkoj dilemi, i on je prihvatio rješenje koje je u danom času bilo jedino moguće kako bi se *revolucija* nastavila, tako da je načinio korak natrag u jednom od njenih bitnih načela. Naravno, znajući to i već jasno izrekavši njena načela, on je znao da ga to odstupanje etički *obavezuje pred etapama koje*

slijede. I to je bitno! Svaki puta kad nas ograničenja realnih ljudskih situacija prisiljavaju da nešto žrtvujemo od onih načela, koja nas neposredno dovode u posjed ideala za koji se borimo, sam ideal mora nas još više obavezivati, to jest u nama kao *unutarnja obaveza* da ćemo ga što prije pretvoriti u život.

Što je garancija da nismo izgubili iz vida konačni cilj kojemu težimo i podlegli ograničenostima i privlačnostima danog života, još prožetog nejednakošću, nasiljem i eksploatacijom? Jedino naše unutarnje obaveze, a o unutarnjim obavezama možemo svjedočiti samo etičnošću, visokom etičnošću ličnog života. Stoga se dinamika nesretne svijesti očituje u realnim etičkim odgodama, što se na planu akcije očituje kao povremeno odustajanje, dok se na planu svijesti produbljuje kao idealna obaveza pred budućnošću, kao neposrednije prisustvo budućnosti u sadašnjem životu. Dozivanje budućnosti jedini je način da se iskupimo za odgode u sadašnjem trenu, da zaoštrimo vrijeme i generacije kao plodonosnu maternicu u nama samima. Nesretna svijest živi od utopije, ali se u njoj ne razrješava.

R. Supek: »*Politika i humanistička inteligencija*«, Zagreb 1971, str. 111—114.

RELIGIJA

Za Njemačku je kritika religije u suštini završena, a kritika religije jest pretpostavka svake kritike.

Profana egzistencija zablude kompromitirana je kad je opovrgnuta njezina nebeska oratio pro aris et focis.[1] Čovjek koji je u fantastičnoj stvarnosti neba, gdje je tražio nadčovjeka, našao samo odraz samoga sebe, neće više biti sklon da nalazi samo privid samoga sebe, samo nečovjeka tamo gdje traži i mora tražiti svoju istinsku stvarnost.

Temelj religiozne kritike jest: čovjek pravi religiju, religija ne pravi čovjeka. Religija je, doduše, samosvijest i samoosjećanje čovjeka, koje sebe ili još nije stekao ili se već ponovo izgubio. Ali čovjek nije apstraktno biće koje čuči izvan svijeta. Čovjek, to je čovjekov svijet, država, društvo. Ta država,

[1] Besjeda za dom i ognjište.

to društvo proizvode religije, izopačenu svijest o svijetu, jer su oni izopačen svijet. Religija je opća teorija ovog svijeta, njegov enciklopedijski kompendij, njegova logika u popularnom obliku, njegov spiritualistički point d'honneur,[1] njegov entuzijazam, njegova moralna sankcija, njegova svečana dopuna, njegov opći razlog utjehe i opravdanja. Ona je fantastično ostvarenje ljudskog bića, jer ljudsko biće ne posjeduje istinsku stvarnost. Borba protiv religije jest, dakle, posredno borba protiv onog svijeta čija je duhovna aroma religija.

Religijska je bijeda djelomično izraz stvarne bijede, a djelomično protest protiv stvarne bijede. Religija je uzdah potlačenog stvorenja, duša svijeta bez srca, kao što je i duh doba bez duha. Ona je opijum naroda.

Ukidanje religije kao iluzorne sreće naroda jest zahtjev njegove stvarne sreće. Zahtjev da napusti iluzije o svom stanju jest zahtjev da napusti stanje kome su iluzije potrebne. Kritika religije jest, dakle, u klici kritika doline suza čiji je oreol religija.

K. Marx: »*Uz kritiku Hegelove Filozofije prava*«. Rani radovi, str. 73—74.

Religiozni svijet samo je odraz stvarnog svijeta. Za takvo društvo robnih proizvođača kojih se opći društveni odnos u proizvodnji sastoji u tome što se prema svojim proizvodima drže kao prema *robama*, dakle kao prema *vrijednostima*, te u tom *materijalnom* obliku dovode svoje privatne radove, te međusobni odnos kao i *jednak ljudski rad*, najpriličniji je *religiozni oblik kršćanstvo* sa svojim kultom apstraktnog čovjeka, osobito u svom buržoaskom razvitku u protestantizmu, deizmu itd. U staroazijskim, antičkim itd. načinima proizvodnje, pretvaranje proizvoda u robu, a zbog toga i egzistencija ljudi kao robnih proizvođača, ima podređenu ulogu, ali biva to značajnija što zajednice više ulaze u stadij svog raspadanja. Pravi trgovački narodi postoje samo u intermundijama (međusvjetovima) staroga svijeta kao Epikurovi bogovi ili kao Židovi u porama poljskog društva. Oni stari organizmi društvene proizvodnje znatno su jednostavniji i providniji od buržoaskog, ali počivaju ili na nezrelosti individualnog čovjeka koji se još nije otrgao od pupčane vrpce koja ga je s

---

[1] Pitanje časti.

ostalim vezivala u prirodnu rodovsku cjelinu, ili na odnosima neposrednog gospodstva i podložnosti. Oni su uvjetovani niskim stupnjem razvitka proizvodnih snaga rada i odgovarajućim skučenim odnosima ljudi u okviru procesa proizvodnje njihova materijalnog života, pa zbog toga i skučenim odnosima među njima samima i između njih i prirode. Ova se stvarna skučenost ogleda idejno u starim prirodnim i narodnim religijama. *I uopće, religiozni odraz* stvarnog svijeta može se izgubiti tek onda kad odnosi praktičnog svakodnevnog života budu iz dana u dan pokazivali ljudima providno razumne odnose među njima i prema prirodi. Obličje procesa društvenog života, tj. procesa materijalne proizvodnje, skinut će sa sebe mistični magleni veo samo kad kao proizvod slobodno udruženih ljudi bude stajao pod njihovom svjesnom planskom kontrolom. Ali to zahtijeva takvu materijalnu osnovu društva ili takav niz materijalnih uvjeta egzistencije koji su i sami opet samonikao proizvod duge i bolne historije razvitka.

K. Marx: »*Kapital I*«, str. 43—44.

Tehnologija otkriva aktivni stav čovjeka prema prirodi, neposredni proces proizvodnje njegova života, prema tome i društvene prilike u kojima živi, i duhovne predodžbe koje iz njih izviru. Čak je i svaka historija religije nekritična ako ne uzima u obzir tu materijalnu osnovu. Doista je mnogo lakše putem analize naći zemaljsku jezgru religioznih maglovitosti, nego obrnuto iz danih određenih stvarnih životnih prilika *izvesti* njihove vjerske idealizirane oblike. A ta posljednja metoda jest jedino materijalistička, dakle naučna. Mane apstraktnog prirodnaučnog materijalizma koji isključuje *historijski proces* opažanju se već na apstraktnim i ideološkim predodžbama njegovih prvaka čim se usude izaći izvan svoje stručnosti.

K. Marx: »*Kapital I*«, str. 316.

Međutim, svaka je religija samo fantastičan odraz u ljudskim glavama onih vanjskih sila koje vladaju nad njihovim svakodnevnim životom, odraz u kome zemaljske sile dobivaju oblik nadzemaljskih sila. U početku historije najprije se tako odražavaju prirodne sile, i u daljnjem razvitku prolaze kod

raznih naroda kroz najraznovrsnije i najšarenije personifikacije. Ovaj je prvi proces, bar kod indoevropskih naroda, popratila poredbena mitologija do njegova prapočetka u indijskim Vedama, i prikazala je u pojedinostima njegov tok kod Hindusa, Perzijanaca, Grka, Rimljana, Germana pa ukoliko je bilo materijala i kod Kelta, Litvanaca i Slavena. Ali uskoro pored prirodnih sila stupaju u djelovanje i društvene sile koje su ljudima isto tako tuđe i u početku isto tako neobjašnjive, koje nad njima vladaju s onom istom prividnom prirodnom nužnošću kao i prirodne sile. Fantastični oblici u kojima su se u početku odražavale samo tajanstvene sile prirode dobivaju sad društvene atribute, postaju predstavnici historijskih sila.[1]

F. Engels: *»Anti-Dühring«*, str. 348.

Ali mi smo više puta vidjeli da u današnjem buržoaskom društvu nad ljudima vladaju, kao neka tuđa sila, ekonomski odnosi koje su oni sami stvorili, sredstva za proizvodnju koja su oni sami proizveli. Prema tome stvarna podloga za religioznu refleksnu djelatnost traje i dalje, a s njom i sam religiozni refleks. I mada buržoaska ekonomija omogućava izvjesno razumijevanje uzroka ove vanjske vladavine, to ništa ne mijenja na samoj stvari. Buržoaska ekonomija niti može da spriječi krize u cjelini, niti može da zaštiti pojedinačne kapitaliste od gubitaka, prezaduženosti i bankrotstva, ili pojedinačne radnike od beposlice i bijede. Još uvijek se govori: čovjek kaže, a bog (tj. vanjska vladavina kapitalističkog načina proizvodnje) raspolaže. Gola spoznaja, čak i kad bi išla dalje i dublje nego spoznaja buržoaske ekonomije, nije dovoljna da bi se društvene sile potčinile vladavini društva. Za to je prije svega potrebno društveno *djelo.* I kad to djelo bude izvršeno, kad društvo putem prisvajanja cjelokupnih sredstava za proizvodnju i putem planskog rukovanja tim

---

[1] Ovaj kasniji dvostruki karakter božanskih likova nije vidjela poredbena mitologija, koja se jednostrano drži toga da božanski likovi imaju karakter refleksa prirodnih sila, i to je poslije dovelo do zbrke u mitologijama. Tako se kod nekih germanskih plemena bog rata zove po staronordijskom Tir, po starovisonjemačkom Zio, odgovarajući na taj način grčkom Zeusu, latinskom Jupiteru mjesto Diu-piter-a; kod drugih se zove Er, Eor, što odgovara grčkom Aresu, latinskom Marsu.

sredstvima bude oslobodilo i sebe i sve svoje članove iz ropstva u kome ih sad drže sredstva za proizvodnju koja su oni sami proizveli, ali koja stoje prema njima kao nadmoćna vanjska sila — dakle, kad čovjek ne samo kaže nego i raspolaže, onda tek iščezava i posljednja vanjska sila koja se sad odražava u religiji, a s njom iščezava i samo religiozno odražavanje, iz prostog razloga jer onda nema više šta da se odražava.

F. Engels: *»Anti-Dühring«*, str. 349—350.

Kršćanstvo je znalo samo za *jednu* jednakost svih ljudi, jednakost prvog grijeha koja potpuno odgovara karakteru kršćanstva kao religije robova i potlačenih. Pored ovoga ono još najviše ako je znalo za jednakost izabranih, ali je ona bila isticana sasvim u početku. Tragovi zajednice dobara, koji se također nalaze u početku nove religije, mnogo se više objašnjavaju kao rezultat solidarnosti potlačenih nego kao znak istinskih predodžaba jednakosti. Vrlo se brzo ustanovila suprotnost između svećenika i svjetovnjaka koja je učinila kraj i tom začetku kršćanske jednakosti.

F. Engels: *»Anti-Dühring«*, str. 122.

Pozabavimo se, međutim, samo još malo religijom, jer je ona od materijalnog života najudaljenija i izgleda da mu je najviše tuđa. Religija je nastala u najprvobitnije vrijeme, iz najnejasnijih prvobitnih predodžaba ljudi o njihovoj vlastitoj prirodi i o vanjskoj prirodi koja ih je okruživala. No svaka ideologija se, čim je jednom nastala, razvija dalje u vezi s danim materijalom predodžaba, izgrađujući dalje ovaj materijal. Inače ona ne bi bila ideologija, tj. bavljenje mislima kao samostalnim suštinama koje se nezavisno razvijaju i podređuju samo svojim vlastitim zakonima. Činjenica da materijalni uvjeti života ljudi u čijim glavama se odigrava taj misleni proces na kraju krajeva određuje tok toga procesa — ta činjenica neizbježno ostaje izvan svijesti ovih ljudi, jer bi inače bilo svršeno s čitavom ideologijom. Dakle, te prvobitne religiozne predodžbe koje su većinom zajedničke za svaku srodnu grupu naroda razvijaju se, poslije odvajanja grupe, u svakom narodu na osobit način, već prema uvjetima života koji su mu pali u dio. Poredbena je mitologija doka-

zala taj proces u pojedinostima za niz grupa naroda, naročito za arijsku (tzv. indoevropsku). Bogovi, stvoreni na taj način u svakom narodu, bili su nacionalni bogovi, čije carstvo nije prelazilo nacionalnu oblast koju su imali da štite, dok su izvan njenih granica vedrili i oblačili drugi bogovi. Ti bogovi mogli su živjeti u predodžbi ljudi samo dotle dok je postojala ta nacija; oni su padali s njenom propašću. Stare narodnosti propadale su pod udarcima rimskog svjetskog carstva, čije ekonomske uvjete postanka mi ovdje ne ispitujemo. Stari su nacionalni bogovi propadali, pa čak i rimski, koji su također bili skrojeni samo za uski krug grada Rima. Potreba da se svjetsko carstvo dopuni svjetskom religijom jasno se ispoljila u pokušajima da se u Rimu pored domaćih bogova da priznanje i podignu oltari svim iole postovanim stranim bogovima. No nova se svjetska religija ne stvara na taj način, carskim dekretima. Nova svjetska religija, kršćanstvo, neprimjetno je već bila nastala iz mješavine uopćene istočne, naročito židovske teologije i vulgarizirane grčke, naročito stoičke filozofije. Samo s velikim teškoćama možemo sada istraživati kako je kršćanstvo prvobitno izgledalo, jer do nas je dospio samo njegov službeni oblik u kome je ono postalo državna religija i u kome ga je Nicejski sabor prilagodio toj svrsi. Svakako, činjenica da je ono već poslije dvjesta i pedeset godina postalo državna religija dokazuje da je bilo religija koja je odgovarala prilikama toga vremena. U srednjem vijeku se kršćanstvo, tačno u razmjeru s razvitkom feudalizma, izgrađivalo u religiju koja je odgovarala feudalizmu, s odgovarajućom feudalnom hijerarhijom. A kad se pojavilo građanstvo, razvila se nasuprot feudalnom katolicizmu protestantska hereza, najprije kod Albižana[1] u južnoj Francuskoj, u doba najvećeg cvjetanja tamošnjih gradova. Srednji je vijek pripojio teologiji sve ostale oblike ideologije — filozofiju, politiku, pravne nauke, pretvorivši ih u podvrste teologije. Time

---

[1] Albižani — nosioci pokreta koji se u 12. i 13. stoljeću raširio po južnoj Francuskoj. (Ime dolazi od francuskog grada Albi.) Pokret je bio uperen protiv eksploatatorske rimske crkve s papom na čelu i zahvatio je trgovačku buržoaziju, zanatlije, gradsku sirotinju i seljake. Papa je početkom 13. stoljeća organizirao posebni križarski rat protiv Albižana, koji je trajao više od dvadeset godina i završio je porazom Albižana. *Red.*

je on primorao svaki društveni i politički pokret da primi teološki oblik. Duše masa bile su kljukane isključivo religijom, i da bi se izazvala velika bura, trebalo im je njihovo vlastite interese prikazati u religioznom ruhu. I kao što je građanstvo od samog početka stvaralo sebi privjesak od gradskih plebejaca bez imovine, nadničara i slugu svih vrsta, ovih prethodnika kasnijeg proletarijata, koji nisu pripadali ni jednom priznatom staležu, tako se i hereza već od ranih vremena dijeli na građanski umjerenu i plebejski revolucionarnu herezu, koje su se gnušali i građanski heretici.

F. Engels: »*Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*«, str. 369—371.

Ekonomko ugnjetavanje radnika nužno izaziva i rađa sve oblike političkog ugnjetavanja, socijalnog ponižavanja, ogrubjelosti i pomračenja duhovnog i moralnog života masa. Radnici mogu postići veću ili manju političku slobodu u borbi za svoje ekonomsko oslobođenje, ali ih nikakva sloboda neće izbaviti iz bijede, nezaposlenosti i ugnjetavanja, dok ne bude zbačena vlast kapitala. Religija je jedan od oblika duhovnog ugnjetavanja, koji svuda i sa svih strana potiskuje narodne mase, izmučene vječnim radom za druge, neimaštinom i osamljenošću. Nemoć eksploatiranih klasa u borbi s eksploatatorima rađa vjeru u bolji zagrobni život jednako nužno kao što nemoć divljaka u borbi s prirodom rađa vjeru u bogove, đavole, u čuda i t. sl. Onoga koji čitav život radi i oskudijeva, religija uči skrušenosti i trpljenju u zemaljskom životu, tješeći ga nadom u nebesku nagradu. A one koji žive od tuđeg rada religija uči da budu dobrotvorni u zemaljskom životu, nudeći im vrlo jeftino opravdanje za čitav njihov eksploatatorski život i prodajući po povoljnoj cijeni ulaznice za nebesku sreću. Religija je opijum za narod. Religija je vrsta duhovne rakije u kojoj robovi kapitala utapaju svoj ljudski lik, svoje zahtjeve za životom donekle dostojnim čovjeka.

Ali rob koji je postao svjestan svoga ropstva i ustao u borbu za svoje oslobođenje već napola prestaje biti rob. Suvremeni svjesni radnik kojega je odgojila krupna tvornička industrija, kojega je prosvijetlio gradski život, s prezirom odbacuje religiozne predrasude, prepušta nebo popovima i buržoaskim licemjerima i bori se za bolji život ovdje, na

zemlji. Suvremeni proletarijat stoji na strani socijalizma, koji se služi naukom u borbi s religioznom magluštinom i oslobađa radnika od vjere u zagrobni život time što ga organizira za sadašnju borbu za bolji zemaljski život.

Religiju treba proglasiti za privatnu stvar — tim se riječima obično izražava odnos socijalista prema religiji. Ali značenje tih riječi treba tačno odrediti da one ne bi mogle izazvati nikakve nesporazume. Mi zahtijevamo da religija bude privatna stvar u odnosu na državu, ali nikako ne možemo smatrati religiju za privatnu stvar u odnosu na našu vlastitu partiju. Države ne treba da se tiče religija, religiozna društva ne smiju biti povezana s državnom vlašću. Svatko mora biti potpuno slobodan da ispovijeda bilo kakvu religiju ili da ne priznaje nikakvu religiju, tj. da bude ateist, kao što obično i jest svaki socijalist. Bilo kakve razlike između građana u njihovim pravima u zavisnosti od religioznih vjerovanja potpuno su nedopuštene. Čak i svako spominjanje ove ili one vjeroispovijedi građana u službenim dokumentima mora se bezuvjetno uništiti. Ne smije se ništa plaćati državnoj crkvi, ne smije se izdavati nikakav državni novac crkvenim i religioznim društvima koja moraju postati potpuno slobodni i od vlasti nezavisni savezi građana — istomišljenika. Samo ispunjenje tih zahtjeva do kraja može dokrajčiti onu sramnu i prokletu prošlost kad je crkva bila u kmetskoj zavisnosti od države, a kad su ruski građani bili u kmetskoj zavisnosti od državne crkve, kad su postojali i primjenjivali se srednjovjekovni, inkvizitorski zakoni (što još uvijek postoje u našim krivičnim propisima i uredbama), koji su zbog vjerovanja ili nevjerovanja proganjali ljude, silovali savjest čovjekovu, povezivali mjestanca u državnoj službi i državne prihode s dijeljenjem ove ili one državno-crkvene rakije. Potpuno odvajanje crkve od države — to je zahtjev koji socijalistički proletarijat postavlja suvremenoj državi i suvremenoj crkvi.

V. I. Lenjin: »*Socijalizam i religija*«. Iz zbornika V. I. Lenjina »O religiji«, Kultura, 1953, str. 15—17. Preveo *Gajo Petrović*.

Marksizam je materijalizam. Kao takav on je jednako nemilosrdan neprijatelj religije kao i materijalizam enciklopedista 18. stoljeća ili materijalizam Feuerbacha. To je nesum-

njivo. Ali dijalektički materijalizam Marxa i Engelsa ide dalje od enciklopedista i Feuerbacha, primjenjujući materijalističku filozofiju na području historije, na području društvenih nauka. Mi se moramo boriti protiv religije. To je abeceda *čitavog* materijalizma i prema tome, marksizma. Ali marksizam nije materijalizam koji se zaustavio na obecedi. Marksizam ide dalje. On kaže: treba da se *znamo* boriti protiv religije, a zato treba *materijalistički* objasniti izvore vjere i religije kod masa. Borba protiv religije ne smije se ograničavati na apstraktno-ideološko propovijedanje, ne smije se svoditi na takvo propovijedanje; tu borbu treba povezati s konkretnom praksom klasnog pokreta, usmjerenog k uklanjajnu socijalnih korijena religije. Zašto se religija održava u zaostalim slojevima gradskog proletarijata, u širokim slojevima poluproletarijata, a također u masi seljaštva? Zbog neznanja naroda, odgovara buržoaski naprednjak, radikal ili buržoaski materijalist. Prema tome, dolje religija, živio ateizam, širenje ateističkih pogleda naš je glavni zadatak. Marksist kaže: Nije istina. Takvo je shvaćanje površno, buržoasko-ograničeno prosvjetiteljstvo. Takvo shvaćanje objašnjava korijene religije nedovoljno duboko, ne materijalistički, već idealistički. U suvremenim kapitalističkim zemljama tu su uglavnom *socijalni* korijeni. Socijalna potlačenost radnih masa, njihova prividna potpuna nemoć pred slijepim silama kapitalizma, koji svakog dana i svakog sata nanosi običnim radnim ljudima tisuću puta više najužasnijih patnji, najtežih muka, nego svi izvanredni događaji kao ratovi, potresi itd., — evo u čemu je najdublji suvremeni korijen religije.

»Strah je stvario bogove.« Strah pred slijepom silom kapitala, silom koja je slijepa, jer je mase naroda ne mogu predvidjeti, a koja proleteru i sitnom vlasniku na svakom koraku života prijeti da će mu donijeti i donosi mu »iznenadno«, »neočekivano«, »slučajno« uništenje, propast, pretvaranje u prosjaka, u paupera, u prostitutku, smrt od gladi — to je onaj *korijen* suvremene religije koji najprije i najviše mora imati na umu materijalist, ako ne želi ostati materijalist pripremnog razreda. Nikakva prosvjetiteljska knjiga neće iskorijeniti religiju iz masa koje je zaglupila kapitalistička robija, masa koje zavise od slijepih rušilačkih snaga kapitalizma, dok te

mase same ne nauče da se bore složno, organizirano, planski, svjesno protiv tog *korijena* religije, protiv *vladavine kapitala* u svim oblicima.

Proistječe li odatle da je prosvjetiteljska knjiga protiv religije štetna ili suvišna? Ne. Odatle proizlazi nešto sasvim drugo. Odatle proizlazi da se ateistička propaganda socijaldemokracije mora *potčiniti* njenom osnovnom zadatku: razvijanju klasne borbe eksploatiranih masa protiv eksploatatora.

V. I. Lenjin: »*Odnos radničke partije prema religiji*«. »O religiji«, str. 22—23.

SADRŽAJ

Predrag Vranicki

DIJALEKTIČKI I HISTORIJSKI
MATERIJALIZAM

Izdavač *Nakladni zavod Matice hrvatske*

Zagreb, Matičina 2

Za izdavača *Tomislav Previšić*
Nacrt za korice *Alfred Pal*
Korektura *Nada Anić*